# Antigüedad y Cristianismo

nº40 2023




REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

Antigüedad y Cristianismo

Nº 40
AÑO 2023

La revista Antigüedad y Cristianismo es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros).
El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más preciadas para la revista Antigüedad y Cristianismo.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia



La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista
(Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)
Correo electrónico de la revista: ayc@um.es
URL: https://revistas.um.es/ayc/

Los pedidos e intercambios deben dirigirse a: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia
Edificio Pléiades, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSNe: 1989-6182
Depósito Legal: MU-416-1988
Maquetación: José Javier Martínez García

# Índice:

**Artículos**

**Recensiones**

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 5-19, 2023
doi.org/10.6018/ayc.553261

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Frighetto, R. 2023. A política nas entrelinhas: a traição, o exílio e o confinamento no *Ordo Querimoniae*, 17-23 de Valério do Bierzo. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 5-19. https:/doi.org/10.6018/ayc.553261

# A política nas entrelinhas: a traição, o exílio e o confinamento no *Ordo Querimoniae*, 17-23 de Valério do Bierzo

## Politics between the lines: betrayal, exile, and confinement in the *Ordo Querimoniae*, 17-23 by Valerio of Bierzo

Renan Frighetto
*Universidade Federal do Paraná,*
*Curitiba, Brasil*
rfrighetto@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7977-2342

Recibido: 7-1-2023
Aceptado: 20-3-2023

### Resumo

O retorno da história política e institucional aos debates historiográficos trouxe uma série de benefícios ao conhecimento histórico. De fato, o estudo das relações de poder que envolve, também, as conexões entre os grupos sociais num determinado espaço geopolítico somente encontram sentido quando oferecemos uma abordagem onde o político e o institucional aparecem de forma efetiva. Centrando a nossa análise sobre o reino hispano-visigodo de Toledo dos séculos VI e VII observaremos que as forças dos grupos aristocráticos e do regionalismo surgiam como contraponto ao poder régio ocasionando, assim, atos de rebeldia entendidos como traição aos pactos e juramentos realizados. O exílio e o confinamento surgiam como resultado da aplicação da justiça régia que pretendia coibir aquelas ações consideradas como ilegítimas. Dos exemplos indicados pela documentação hispano-visigoda, destacamos o que foi descrito por Valério do Bierzo, visto que consideramos que seus escritos são reveladores de tais ações.

**Palavras-chave**: Antiguidade Tardia; Reino Hispano-Visigodo de Toledo; traição; exílio, confinamento; Valério do Bierzo.

### Abstract

The return of political and institutional history to historiographical debates has brought a series of benefits to historical knowledge. In fact, the study of power relations, which also involves the connections between social groups in each geopolitical space, only makes sense when we offer an approach where the political and the institutional appear effectively. Focusing our analysis on the Hispanic-Visigothic kingdom of Toledo in the 6th and 7th centuries, we will observe that the forces of aristocratic groups and regionalism emerged as a counterpoint to the royal power, thus causing acts of rebellion understood as treason to the pacts and oaths made. Exile and confinement arose as a result of the application of royal justice that intended to curb those actions considered illegitimate. Of the examples indicated by the Hispano-Visigoth documentation, we

highlight what was described by Valério do Bierzo, since we consider that his writings reveal such actions.

**Keywords**: Late Antiquity; Hispano-Visigoth kingdom of Toledo; betrayal; exile; confinement; Valerio of Bierzo.

## Sumario



## 1. Introduçao

As abordagens voltadas a análise da história política no mundo romano-bárbaro da Antiguidade Tardia passaram a ocupar um espaço significativo nas pesquisas historiográficas. Isso se deve, sobretudo, aos questionamentos lançados há alguns anos por Andrea Giardina (Giardina 1999, 172 - 173) e por Averil Cameron (Cameron 2002, 191) relacionados ao "sombreamento" dos temas de história política e institucional tidos, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, como herdeiros de uma história positivista que deveria ser olvidada pelo conjunto da historiografia (Julliard 1986, 180-82; Remond 2003, 15-19). Uma percepção hoje ultrapassada, na medida em que a história político-institucional deixou de ser o "avatar do positivismo" desde os anos 1980 (Boutier e Julia 1998, 51), ocupando a partir de então um espaço destacado nos estudos históricos (Remond 2003, 20-21). Entendemos que os temas de história política inserem-se no campo das relações de poder existentes no contexto histórico que analisamos, o do reino hispano-visigodo de Toledo dos séculos VI e VII. Nele podemos observar quais seriam os graus de vinculações e de conexões existentes entre os integrantes dos grupos sociopolíticos da sociedade hispano-visigoda como, por exemplo, os grupos aristocráticos e as suas ligações coletivas intrínsecas e extrínsecas, aqueles que foram definidos por Gonzalo Bravo como integrantes das elites cujo estudo "constitui um aspecto fundamental da estrutura social de qualquer época histórica" (Bravo Castañeda 2009, 47)[1]. Ou seja, estamos nos referindo tanto a interlocução entre as várias famílias políticas aristocráticas hispano-visigodas como destas com os demais grupos sociais existentes – que incluíam, também, os agentes políticos que participavam da administração das estruturas governativas do *regnum gothorum*, como os funcionários régios laicos e os eclesiásticos (García López 1996, 31). Porém, ao analisarmos com maior verticalidade o conjunto das funções administrativas, vinculadas tanto à monarquia como a *ecclesia* hispano-visigoda, observamos que os espaços provinciais, territoriais e citadinos herdados do passado imperial romano revelavam a força dos grupos aristocráticos locais, consolidando o que Géza Alföldy definiu como "a constituição de grupos regionais" (Alföldy 1996, 261) que amplificavam e corroboravam a regionalização do poder.

Logo, devemos recordar que a força do regionalismo fazia com que o conjunto aristocrático estabelecido nas áreas mais afastadas do centro de poder régio hispano-visigodo ganhasse projeção e destaque político, tornando as gentes aristocráticas – as famílias políticas – autênticas detentoras dos poderes políticos no âmbito regional (Bravo Castañeda

1 Todas as citações de línguas estrangeiras, bem como da língua latina, foram vertidas ao português e são de nossa autoria.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

2009, 47; Martin 2003, 372; Díaz Martínez 2012, 170; Díaz Martínez y Menéndez Buey 2015, 152-59). A aproximação destas a figura régia ampliaria exponencialmente os seus poderes-político, social, econômico, ideológico e cultural-na esfera local, elemento este que as tornavam atrativas para indivíduos que buscavam apoios e benesses que garantissem a sua sobrevivência. Este seria o caso de indivíduos que surgiam diante daqueles grupos sociais mais destacados como elementos que potencialmente pudessem atrair o interesse das populações rústicas na sua busca pelo contato com o sagrado, como os eremitas e os anacoretas que perambulavam pelos espaços rurais. Destes, surge na área berciana[2] a figura de Valério do Bierzo, cuja vida, como nos indica Pablo Díaz Martínez, "responde a um modelo consciente de prática religiosa que deve ser explicada" (Díaz Martínez 2011, 60). Além disso, observamos que o relato do bergidense também nos oferece um panorama político vívido no qual tanto ele como os integrantes do conjunto aristocrático galaico-berciano conectavam-se com os acontecimentos e com as decisões tomadas pelo poder régio na urbs regia de Toledo.

## 2. Valério do Bierzo e as suas vinculações sociopolíticas

Os estudos sobre as obras e a vida de personagens como Valério do Bierzo ganharam novas abordagens nos últimos 25 anos[3]. De fato, como apontou Maria del Rosario Valverde Castro, durante muito tempo os escritos valerianos estiveram integrados à "releitura crítica da literatura hagiográfica" (Valverde Castro 2011, 284), ótica que em certa medida foi mantida entre os historiadores e os filólogos do final do século XX e princípios do século XXI influenciados, por certo, pelas perspectivas apresentadas pelas investigações realizadas por Peter Brown e relacionadas a participação dos "homens sagrados" no âmbito da sociedade tardo-antiga (Brown 1989, 103-52), condição na qual o próprio Valério colocava-se nos seus escritos autobiográficos. Por outro lado, é necessário apontar que naquele momento também começaram a surgir estudos historiográficos preocupados pela análise tanto do universo sociocultural, como do econômico e do político que estavam imersos no interior da narrativa valeriana (Frighetto 1997, 515-24; Frighetto 1998, 461-70; Frighetto 1999, 363-74; Martín-Iglesias, Díaz Martínez y Vallejo Girvés 2020, 417). Uma dinâmica que acabava incluindo as obras do bergidense no espectro contextual mais amplo, mostrando que elas transcendiam a perspectiva de uma história local estando, nesse caso, vinculadas e associadas aos acontecimentos ocorridos no reino hispano-visigodo de Toledo na segunda metade do século VII.

Assim, de forma paulatina, Valério do Bierzo deixava de ser apenas um autor com impacto regional e, ao mesmo tempo, excêntrico, problemático e questionador das hierarquias monásticas e eclesiásticas, passando a ocupar espaços no debate historiográfico mais acordes com a sua participação sociopolítica que revela-nos um indivíduo ativo e integrado ao ambiente dos grupos aristocráticos instalados na região galaico-berciana. Tanto o seu

2 Ao longo deste estudo faremos muitas referências a área berciana, denominação da atual comarca do Bierzo, vinculada ao município de Ponferrada que está situado na província de Leon, na Comunidade autônoma de Castilla y Leon - Espanha. Na Antiguidade Tardia, o *territorium bergidensis* fazia parte da *ciuitas/mansio* de *Bergidum Flavium* (atual Cacabelos) e integrava a *Prouincia Gallaecia*. Por esse motivo, também denominaremos esse espaço como área/região galaico-berciana, sendo bergidense um adjetivo indicado a todo aquele que é proveniente do Bierzo.

3 Recentemente veio à luz uma nova versão bilíngue latim-francês das obras valerianas (Henriet, Efalssi, Gallon, Martin e Martin 2021). Nesse estudo, utilizamos para as nossas citações dos textos valerianos a já clássica versão bilingue latim-espanhol lançada por Manuel Cecílio Díaz y Díaz (2006). Para tanto, utilizamos algumas abreviaturas para as obras valerianas: Val., *Ord. Querm.* = Valerius, Ordo Querimoniae prefati discriminis; Val., *Replicatio* = Valerius, Replicatio Sermonum a prima conversione; Val., *Resid.* = Valerius, Quod de Superioribus querimoniis Residuum sequitur; Val., *De Gen. Mon.* = Valerius, De Genere Monachorum; Val., *Ad Donadeo* = Valerius, Dicta Beati Valeri ad Beatum Donadeum scripta (De Maximo).

ingresso junto ao cenóbio de Compludo (Val., *Ord. Querm.*, 1) no mesmo ambiente no qual Fructuoso de Braga deu os seus primeiros passos na vida monástica (*VF*, 3)[4], como a informação de que o seu sobrinho, João, integrava o conjunto de indivíduos que faziam parte do serviço régio (Val., *Replicatio*, 24), reforçam esta hipótese. Como apontou Pablo Díaz Martínez, "devemos pensar que Valério procedia de uma família hispano-romana vinculada ao serviço da coroa, com posição econômica desafogada" (Díaz Martínez 2011, 59), sendo este um sinal à mais da inserção do bergidense entre os grupos aristocráticos do Bierzo hispano-visigodo. Outro indicativo dessa proximidade de Valério com integrantes da aristocracia hispano-visigoda fixados na área berciana está relacionado ao contato existente entre o bergidense e a aristocrata Theodora, personagem que recebeu em sonho a incumbência de São Félix de confeccionar e doar a Valério um *pallium* que havia lhe sido por ela prometido (Val., *Replicatio*, 6). Apesar de encontrarmos nesta última referência uma vinculação reforçada pela própria obra valeriana de que o bergidense considerava-se um homem pleno de virtudes ao ponto de o próprio mártir interceder em seu favor, também, ainda de acordo com Pablo Díaz Martínez (Díaz Martínez 2011, 59), encontramos um personagem repleto de vaidades que o colocavam no centro do palco do teatro secular e em contato direto com importantes grupos aristocráticos coligados com o próprio poder régio hispano-visigodo.

Como exemplo dessa relação entre Valério do Bierzo e os integrantes de grupos aristocráticos poderosos fixados no Bierzo, destacamos o próprio Fructuoso de Braga que o bergidense parecia emular e a quem tentava copiar (Díaz Martínez 2011, 60). Fructuoso era filho de um *dux* hispano-visigodo (*VF*, 2), emparentado à *gens* do rei Sisenando (631-636) e também dos bispos Esclua de Narbona e Pedro de Beziers (*Vers. Fruct.*, IV, 1, 5-12), ambos participantes do icônico IV Concílio de Toledo de 633 (*Conc. Tol. IV*, a. 633, subscritos) presidido por Isidoro de Sevilha e no qual foi aprovado o cânone 75, considerado por José Orlandis como "a lei fundamental da Monarquia católica" hispano-visigoda (Orlandis y Ramos-Lisson 1986, 292). A ligação do jovem Fructuoso com a região berciana tinha sua origem no patrimônio detido por seu pai, provavelmente um benefício régio a ele concedido, terras que como indicou o anônimo autor da *Vida de Fructuoso* foram a base para a fundação, por volta de 645, da primeira comunidade monástica fructuosiana em Compludo (Martin 2003, 102). Ao que tudo indica aquela propriedade pertencia ao fisco régio, motivando uma disputa pela sua divisão patrimonial entre Fructuoso e o seu cunhado, Visinando, com saldo favorável ao futuro bispo de Braga (Barbero y Vigil 1988, 123; García Moreno 1989, 359). Seguindo os preceitos canônicos e conciliares, Fructuoso liberou os dependentes vinculados àquela propriedade tornando-os, daquele momento em diante, integrantes da comunidade de monges de Compludo (*VF*, 3). Alguns anos depois, talvez entre os anos de 648 e 650, encontramos o *adulescentulus* Valério dando os seus primeiros passos na vida monástica ingressando, como converso, no Mosteiro Complutense (Orlandis 1998, 156). Como o próprio bergidense indicou no seu *Ordo Querimoniae* foi à comunidade monástica de Compludo que ele dirigiu-se, informação que parece completar-se na epístola remetida à Donadeo onde Valério revela que:

> "No tempo em que eu ainda era muito jovem e inflamado pela chama de meu desejo de fazer a vida monástica, saí impaciente da terra em que havia nascido para dirigir-me a este refúgio de paz, sucedeu que me detive algum tempo numa igreja muito importante que contava com uma numerosa comunidade de monges" (Val., *Ad Donadeo*, 2).

4 Ao longo de nosso estudo citamos, também, obras vinculadas a Fructuoso de Braga. São elas: *VF* = Vita Fructuosi; e *Vers. Fruct.* = Uersiculi beatissimo Fructuoso.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

A passagem de Valério do Bierzo por Compludo, tida por José Carlos Martín (Martín 2006, 327-38) como simples criação do pensamento valeriano, pode nos oferecer uma nova perspectiva sobre as possíveis relações sociopolíticas que existiriam entre o bergidense e o bracarense. Podemos supor que Valério e o seu núcleo familiar habitassem nas áreas próximas a Compludo, fato este que poderia colocá-lo em contato tanto com Fructuoso de Braga como com a monarquia hispano-visigoda, visto que naquela área encontraríamos uma significativa parcela patrimonial pertencente ao fisco régio (Barbero y Vigil 1988, 124) e concedida aos grupos aristocráticos fieis a realeza, como no caso da família fructuosiana (Valverde Castro 2011, 185-86). Logo, pensamos que Valério pode ter-se dirigido a Compludo movido pelo anseio de alcançar a perfeição (Val.*, Ord. Querm., 1*), mas também podemos conjecturar que seu deslocamento àquele mosteiro tinha motivações ligadas à fidelidade política devida ao detentor daquele patrimônio que passara do fisco régio ao universo eclesiástico graças a fundação monástica promovida por Fructuoso de Braga (Wickham 2019, 271). Esta possível aproximação com um dos grupos aristocráticos mais importantes do Bierzo e da *Gallaecia* em meados do século VII incluiria Valério naquele conjunto descrito pela *Vida de Fructuoso* de "distinguidos e nobres personagens (...) sedentos pela busca da perfeição e da sua santa disciplina" (*VF, 8*), mostrando dessa forma a possibilidade de que o bergidense estivesse vinculado ao círculo que integrava as famílias aristocráticas fixadas no Bierzo e que tiveram como destino inicial a comunidade monástica complutense.

Além da provável relação com a *gens* de Fructuoso de Braga e com a primeira fundação monástica erguida pelo bracarense, encontramos outros indícios que revelam a proximidade e o contato de Valério com outros integrantes da aristocracia galaico-berciana a partir de sua saída de Compludo. Daquele momento em diante, os escritos valerianos nos revelam a existência de uma mobilidade, ora voluntária, ora forçada, por parte de Valério pelo espaço territorial berciano. Sua fixação junto ao oratório de São Félix, localizado nas cercanias da atual Villar de los Barrios (Tumbo Viejo de Montes, nº 189, a. 1156) e erigido "com a ajuda dos fiéis cristãos" no mesmo local onde "o povo, na estúpida e perversa loucura da sua cegueira, vivia impiedosamente e tolamente venerando os terríveis altares dos demônios, conforme os ritos pagãos" (Val., *Replicatio*, 2) mostra-nos, num primeiro momento, um afastamento do ideal cenobítico fructuosiano. Durante os anos em que esteve no oratório de São Félix o relato valeriano o colocava com uma postura "de solitário absoluto" (Díaz Martínez 2011, 62), potenciando a aura de sua sacralidade em um ambiente complexo e marcado pelas intrigas com outros homens dotados de uma pretensa sacralidade. É nesse mesmo espaço que Valério nos apresenta a sua proximidade com Theodora, suas filhas e seu filho, a quem o bergidense ofereceu um "pequeno livro para a sua instrução" (Val., *Replicatio*, 6) revelando a sua vertente de *Paedagogus* e de difusor do modelo monástico de formação cristã, aspectos que podem ser inseridos como parte do processo de sacralização proposto pelo bergidense ao ser "escolhido" em sonho como interlocutor entre os homens e São Félix. Ao atuar na conversão e na propagação dos ideais cristãos entre grupos sociais que professavam ritos ancestrais tradicionais, Valério atraiu os olhares tanto das famílias aristocráticas, entre as quais a de Theodora, como de outros homens sagrados que surgiam como seus potenciais rivais e que o viam como uma verdadeira ameaça as suas posições como receptores das benesses concedidas pelos grupos aristocráticos. Intrigas que acabaram culminando com ações violentas promovidas contra Valério e que, de acordo com o seu relato, foram incentivadas por Flaino "um tipo bárbaro (...), luxurioso e bastante ocupado com todas as leviandades (...), como um louco começou a maquinar contra a minha pequenez atos odiosos" (Val.,

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Ord. Querm.*, 5), que acabaram por levá-lo a abandonar o oratório de São Félix e fixar-se junto ao oratório dos Santos na parcela de Ebronanto situada "no Castro Pedroso" (Val., *Ord. Querm.*, 7).

Foi em Ebronanto, de localização incerta, que Valério entrou em contato direto com o *uir illustre* Ricimer, "senhor daquela propriedade" (Val., *Ord. Querm.*, 10). Seguindo a definição oferecida pelo bergidense, tratava-se de um integrante da alta aristocracia galaico – berciana e hispano – visigoda, pois de acordo com Isidoro de Sevilha apresentar a um indivíduo como ilustre equivaleria colocá-lo no topo da hierarquia sociopolítica, pois aquele "brilha sobremaneira pelo esplendor de sua família, de sua sabedoria ou de sua virtude" (Isid., *Etym.*, X, 126). Logo, segundo o relato valeriano, Ricimer pertencia a uma importante *gens* aristocrática que certamente possuía conexões com o poder régio hispano-visigodo (Martin 2015, 77), na medida em que tanto Castro Pedroso como Ebronanto, assim como Compludo, fariam parte das propriedades pertencentes ao fisco régio concedidas, em forma de benefício, aos grupos aristocráticos aliados do poder régio no território berciano. Se pensarmos que a chegada de Valério a Ebronanto deu-se por volta de 660/665 (Frighetto 2006, 17), poderíamos aventar a hipótese de que Ricimer teria vínculos políticos com o grupo de Chindasvinto-Recesvinto, fazendo parte daquelas *gentes* aristocráticas que pouco sofreram com as retaliações impostas pelo poder régio aos grupos aristocráticos que apoiaram insurreições e ações tirânicas como as que foram levadas a cabo por Froya nos primórdios do reinado de Recesvinto (Grein 2019, 152-53; Frighetto 2021, 297-300). De qualquer forma, a presença de Valério naquela propriedade de Ebronanto e a sua possível ligação como cativo redimido (Frighetto 1997a, 341-54) a um ilustre personagem da aristocracia galaico-berciana acabou levando-o a participar de acontecimentos que nos revelam a existência de uma tensa relação entre os grupos aristocráticos e a realeza hispano-visigoda culminada com a imposição de exílios e de confinamentos daqueles que eram acusados de cometerem atos de traição e de infidelidade contra o poder régio (Frighetto 2015a, 116-120).

Contudo, segundo o relato apresentado pelo bergidense, a convivência entre Ricimer e Valério foi marcada por uma constante instabilidade, até o momento em que o ilustre aristocrata morreu de forma inesperada, assim descrito pela narrativa valeriana:

> "...quando o mencionado Ricimer tentava refazer seu oratório e, todavia, a construção não havia chegado ao seu término, lhe sobreveio uma inesperada enfermidade e perdeu rapidamente a vida, deixando minha infelicidade num terrível naufrágio..." (Val., *Ord. Querm.*, 12).

A fracassada ampliação do pequeno oratório dos Santos no qual Valério havia se refugiado ao chegar a Ebronanto, ação de melhoria apresentada pelo relato valeriano como parte da intervenção demoníaca sobre Ricimer com o intuito de prejudicá-lo em sua busca pela perfeição (Val., *Ord. Querm.*, 10), gerou mais problemas ao bergidense que foram além da morte do senhor daquela propriedade. O abandono por parte dos herdeiros do ilustre Ricimer que preservaram a posse daquela propriedade, ao lado dos desentendimentos com o novo presbítero daquele oratório, Justus, fizeram com que Valério passasse por momentos turbulentos a partir de então (Val., *Ord. Querm.*, 13-16; Frighetto 2001, 407-18). Quando a situação começou a ficar um pouco mais favorável para Valério, momento no qual ele retomava a "ajuda material e o consolo" (Val., *Ord. Querm.*, 17) daquela família, surgiram graves problemas de cunho político que envolveram a relação entre os herdeiros de Ricimer e o poder régio hispano-visigodo que projetaram o bergidense ao centro das disputas políticas que foram bastante características da segunda metade do século VII.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

### 3. A imersão de Valério do Bierzo no mundo secular: a acusação de traição, o exílio e o confinamento

De fato, podemos dizer que as querelas que envolviam tanto a aristocracia como a realeza hispano-visigoda tinham relação direta com as atitudes de infidelidade praticadas por parte de grupos aristocráticos contra o poder régio e que acabavam gerando instabilidades que enfraqueciam o próprio *regnum gothorum* (Díaz Martínez 2012, 170). Se o estado permanente de conflito (Frighetto 2015, 244; Frighetto 2018, 161-62) foi o movimento catalizador à volta de um *rex* enérgico que promoveu o fortalecimento da instituição régia no momento da consolidação territorial do reino hispano-visigodo entre o final do século VI e o primeiro terço do século VII, observamos que os confrontos intra-aristocráticos pelo alçamento ao sólio régio verificados a partir da ascensão de Sisenando ao poder em 631 foram, paulatinamente, reduzindo a potência do poder régio diante daquelas ações denominadas pelo Pseudo Fredegário como o *morbo gothorum*, ou a tendência característica da aristocracia hispano-visigoda de confrontar e desrespeitar a figura régia (Ps. Fred., *Chronica*, 82). Atos que eram considerados e enquadrados como atitudes de infidelidade e de traição contra o poder régio e que encontravam eco na legislação hispano-visigoda.

Um exemplo eloquente desses problemas entre os grupos aristocráticos e o poder régio hispano-visigodo é apresentado pela *Lex Visigothorum, IX, 2, 8*, promulgada no ano de 674, segundo ano do reinado de Wamba (*L.V., IX, 2, 8,* p. 373, 25-26)[5]. Apontada por uma parcela significativa da historiografia como "a lei militar de Wamba" (Barbero e Vigil 1988, 132; Pérez Sanchez 1989, 155; García Moreno 1992, 35; Valverde Castro 2000, 234-35; Martin 2003, 64; Díaz Martínez 2012, 195-97), tratava-se, também, de uma lei que tentava reduzir os problemas gerados pela infidelidade aristocrática que tinham, por certo, relação direta com possíveis ações tirânicas que provocavam conflitos e confrontos militares no interior do reino hispano-visigodo de Toledo (Frighetto 2018a, 203-205). Evidente que a lei exarada por Wamba encontrava-se vinculada aos acontecimentos ocorridos em 673 que colocaram frente a frente e em campos opostos segmentos aristocráticos das províncias da *Tarraconense* e da *Narbonense* que apoiaram a ação tirânica promovida pelo duque Paulo contra aqueles designados como *hispani*, grupos da aristocracia hispano-visigoda que mantiveram a sua fidelidade e o seu apoio ao rei, nesse caso Wamba (García Herrero 1998, 204). A rebelião da *Galia Narbonense*, descrita com detalhes e cores bastante vívidas pelo relato da *Historia Wambae* de Juliano de Toledo[6], acabou sendo sufocada pela autoridade régia, mesmo tendo recebido apoio de hostes francas (Iul. Tol., *HW,* 24, 611 - 622). O julgamento dos traidores capturados que se seguiu à tomada de Nimes, três dias após a vitória das forças régias, foi marcado pela misericórdia régia na qual Wamba comutou a morte dos insurretos, como o duque Paulo, embora tenha se mantido a humilhação da decalvação (Iul.Tol., *HW,* 26, 660-665; 27, 683-690) e o posterior triunfo na *urbs regia* no qual, montado em um camelo, o infiel e traidor Paulo adentrou pelos muros de Toledo diante dos aristocratas que o haviam apoiado "coroado" com uma coroa feita de espinhas de peixe (Iul.Tol., *HW,* 30, 768-774).

Por certo que a vitória militar de Wamba propiciou a formulação e a edição da *L. V., IX, 2, 8* que nos oferece a real dimensão dos problemas provocados até então pela infidelidade aristocrática diante do poder régio na *Hispania* visigoda e que a partir da promulgação da lei se tentavam coibir. De uma forma didática, a lei apresenta dois caminhos nos quais se enquadrariam o crime de infidelidade e o consequentemente

5 A partir deste momento, utilizaremos a forma *L. V.* para referenciarmos a *Lex Visigothorum* no texto. Para melhor utilização da versão latina da MGH, indicaremos o número da página e o número da linha na respectiva página.

6 A partir deste momento utilizaremos a forma *HW* para referenciarmos a *Historia Wambae* no texto.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

rompimento dos juramentos prestados ao rei, revelando, assim, a traição cometida contra a autoridade régia. A contenção de rebeliões e de levantes aristocráticos apoiados por agentes externos, realizados tanto nas regiões limítrofes do reino como no seu interior, aparece como um dos claros objetivos da lei de Wamba (*L.V.,* IX, 2, 8, p. 370-71, 22-25; 1-9), embora um detalhe chame a atenção por seu caráter inovador: ao estabelecer que todo e qualquer integrante da aristocracia hispano-visigoda, fosse laico, fosse eclesiástico, teria a obrigação de acorrer ao chamado do rei para participar de uma campanha militar ou outra ação num raio de 100 milhas do lugar de conflito (*L.V.*, IX, 2, 8, p. 371, 9-16), a lei revelava as dificuldades da imposição por parte do poder régio de fazer valer as promessas realizadas por determinados grupos aristocráticos no momento da coroação e da unção do *rex gothorum*. Se o primeiro caminho apresentado pela lei tinha uma conotação mais ampla e geral que tentava reprimir a tendência ao *morbo* e à traição que caracterizavam as *gentes gothorum*, o segundo tinha um impacto mais duradouro e gerador de penalizações mais severas, como a imposição do exílio, a privação da liberdade e consequente passagem à condição servil, além da perda dos bens patrimoniais e dos títulos e honrarias concedidos (*L.V.,* IX, 2, 8, p. 373, 5-10). Os resultados da ação da lei de Wamba foram muito significativos, ao ponto de seu sucessor, Ervigio, solicitar aos bispos reunidos do Concílio XII de Toledo, de 681, a reconsideração da lei de seu antecessor por provocar danos irreparáveis aos grupos aristocráticos:

> "...apresento à vossa consideração, agradável a Deus, para que corrijais o que o preceito de nosso predecessor ordenou por uma lei que promulgou: que todo aquele que não tiver acorrido à mobilização do exército, ou tiver desertado do mesmo, fosse privado irrevogavelmente de sua dignidade; instituição esta de tal severidade que ao ser levada à prática por todas as regiões de *Hispania*, submeteu à perda perpétua da honra à quase metade do povo..." (*Conc. Tol. XII*, a. 681, *Tomus*).

Acreditamos que os problemas apontados por Valério do Bierzo relacionados aos herdeiros e sucessores de Ricimer em Ebronanto estavam diretamente vinculados a este contexto do reinado de Wamba. Embora seja muito complexo afirmarmos que os herdeiros de Ricimer tenham apoiado a rebelião promovida por Paulo em 673 na medida em que carecemos de informações e de dados concretos que indiquem a participação daquela família naquele acontecimento, é provável que estes tenham sofrido com a reação régia vinculada a aplicação pragmática das penalidades existentes na *L. V., IX, 2, 8* a partir de 674. Levamos em conta esta possibilidade a partir dos termos utilizados pelo bergidense em seu relato para explicar a tormenta que se abateu sobre os herdeiros de Ricimer e, por extensão, sobre o próprio Valério:

> "...a casa que comentei que era tão opulenta e da que havia suportado a parte que me tocou quando foi derruída (...) de repente por uma súbita e duríssima ordem do rei a memorável casa foi arrasada e destruída e os herdeiros detidos e castigados com a gravíssima sanção de um duro exílio. E eu, infeliz e também privado do consolo de qualquer ajuda, encontrei-me na mais terrível das necessidades, passando à uma vida miserável..." (Val., *Ord. Querm.*, 17).

Esta visão valeriana sobre o desprestígio e a derrocada dos herdeiros de Ricimer ante uma atitude de *furor* da autoridade régia que provocou a perda do patrimônio e da condição sociopolítica daquela *gens* deve ser muito bem matizada, visto que o bergidense estava envolvido naquela querela. Indubitavelmente que se tratava de uma aplicação régia da norma legal contra aqueles grupos aristocráticos que deixavam de cumprir com as suas obrigações militares que reverberavam na quebra do

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

juramento de fidelidade devido ao rei gerando, assim, uma reação vista desde a ótica do poder régio como legítima e válida. Logo, a crueldade e a fúria régias apontadas por Valério são vistas desde a sua perspectiva, embora o envio ao exílio em lugar confinado seja, de fato, uma atitude extrema já que envolvia a perda da liberdade e o afastamento do espaço sociopolítico ao qual pertenciam os herdeiros de Ricimer. Porém, a *L. V., IX, 2, 8* contemplava tais iniciativas, em particular para os grupos aristocráticos que deixassem de comparecer às convocatórias régias sem justificativa (*L.V.*, IX, 2, 8, p. 373, 1-5), o que nos leva a pensar que a ausência dos herdeiros de Ricimer a alguma convocação feita por Wamba acabou gerando a reação régia contra a infidelidade promovida por aquela *gens* berciana. Dessa forma, a captura dos herdeiros de Ricimer e o seu consequente envio ao exílio num lugar onde ficariam confinados e por um bom tempo faziam parte das penalidades apresentadas pela lei de Wamba no intuito de tentar coibir o descumprimento dos pactos e juramentos feitos a autoridade régia hispano-visigoda.

Quanto ao local para onde foram enviados os herdeiros de Ricimer em exílio e confinamento inexistem afirmações e precisões no relato valeriano. No entanto, observamos a existência de certos indícios para propormos uma hipótese relativa ao local de exílio e de confinamento dos integrantes daquela *gens*. Ao mesmo tempo, pensamos na possibilidade de que o próprio Valério possa ter sido incluído nessa penalização, visto que simultaneamente a saída dos herdeiros de Ricimer o bergidense abandonou Ebronanto, sendo deslocado às cercanias do Mosteiro Rufianense, localizado "nos confins do território bergidense" (Val., *Ord. Querm.,* 19), "separado de todo o contato com o mundo, rodeado pela imensa altura dos montes como os alpes gálicos, que parecia que não necessitava de paredes para sentir-me encerrado" (Val., *Resid., 1*). Logo, tratava-se de uma região distante e de difícil acesso, com "um antigo caminho feito pela mão do homem, tão pequeno e estreito que na rocha escavada parecia um labirinto pelo qual passava apenas de um em um com grande risco e temor" (Val., *Resid.*, 1), ideal para manter o isolamento dos condenados ao exílio e à reclusão. Como o próprio Valério indicou em seu relato, o Mosteiro Rufianense, "fundado há muito tempo pelo beatíssimo Fructuoso" (Val., *Ord. Querm.,*19), encontrava-se "próximo de um *castellum* que o antigo fundador deu o nome de Rufiana" (Val., *Ord. Querm.*, 19), sendo este um detalhe significativo e que pode reforçar nossa hipótese de que os herdeiros de Ricimer foram para ali enviados em exílio e confinamento. Nos estudos sobre os locais de exílio e de confinamento no Império Romano do Oriente entre os séculos IV e VI realizados por Julia Hillner (Hillner 2013, 403-18), os *castella* aparecem como espaços preferenciais para receberem condenados àquelas penalidades por contarem "com paredes espessas e altas, em torno das quais o quartel pairava, dando para um pátio central em forma de quadrado e acessível apenas por um portão" (Hillner 2013, 418). Estamos falando daqueles locais de aquartelamento existentes desde os tempos do principado e que foram descritos por Isidoro de Sevilha como diminutivo de *castrum*, pois "os antigos davam o nome de *castro* à cidade fixada em lugares muito elevados, é como se disséssemos 'casa alta'; no plural seu nome é *castra*/acampamento e na forma diminutiva *castellum*..." (Isid., *Etym*., XV, 2, 13). E como nos indica José Manuel Roldán, os *castella* tinham uma clara vocação defensiva ao informar que "os *castella* indígenas (...) conservaram seu caráter de praças fortes por servirem de aquartelamento (...) a guarnições, destacamentos ou *vexillationes* militares das forças de ocupação..." (Roldán Hervás 1986, 29) e que serviam como espaços destinados ao confinamento de acusados de traição enviados ao exílio (Vallejo Girvés 2016, 197; Hillner 2015, 228). É provável que o *castellum* de Rufiana fizesse parte daquele conjunto de fortificações vinculadas ao passado romano na região berciana e a informação de Valério sobre o seu deslocamento àquela área e ao

espaço monástico que ali existia na sequência dos acontecimentos que levaram os herdeiros de Ricimer ao exílio em confinamento reforçariam a sua importância como espaços de reclusão e de confinamento.

Além dos *castella* servirem como espaços destinados àqueles que eram enviados ao exílio e a reclusão política, verificamos, também, a utilização de mosteiros para o mesmo fim (Pavón Torrejón 2003, 167-8; Díaz Martínez 2003, 202). De fato, a *Regula Communis*, provável código monástico existente no Mosteiro Rufianense, no capítulo 19, estabelecia que

> "... Não importa que alguém privado hoje do reino, excluído do poder político, oprimido pelos grilhões, esteja encerrado no cárcere. Do mesmo modo, ninguém impede que alguém seja tirado do cárcere e se lhe outorgue a dignidade real (...). Mandamos, porém, que se lhes prive de carne, sidra ou vinho; e se, por enfermidade ou velhice, ou ao menos alguma necessidade, for manifesta a sua debilidade, o deixamos ao arbítrio e faculdade dos superiores. Ordenamos que se lhes entregue um vestido de cilício e enquanto excitados por este (...) tenham sempre presentes seus pecados. Mandamos, contudo, que tenham um leito de pele ou de *psiato*, que em latim se diz esteira, ou ao menos de palhas finas..." (*Reg. Comm.*, 19, 594-635).

Esta descrição oferecida na *Regula Communis* mostra-nos quais seriam as condições físicas e espaciais dos lugares onde seriam recluídos e encerrados indivíduos acusados de terem cometido algum crime fora do espaço monástico. A referência ao cárcere e a sua associação tanto à perda como a recuperação da dignidade régia chama a atenção, embora inexista na documentação hispano-visigoda uma proibição tácita a ascensão ao poder régio daqueles que tenham cometido algum crime. Com efeito, nos cânones 3 e 17 dos Concílios V e VI de Toledo, de 636 e 638 respectivamente, vedava-se o reconhecimento da eleição régia "ao que não seja escolhido pelo voto comum, nem pertença a nobreza das *gentes* godas" (*Conc. Tol. V*, a. 636, c. 3), ou "ao que tenha sido tonsurado sobre o hábito religioso ou vergonhosamente decalvado, nem aquele que proceda de família servil, nem estrangeiro" (*Conc. Tol. VI,* a. 638, c. 17), sem estabelecer qualquer proibição para além destes limites. Logo, parece-nos certo afirmar que os indivíduos encarcerados e indicados no capítulo 19 da *Regula Communis* preservavam a sua condição laica, sem qualquer indício de que ingressavam no ambiente monástico. Isso pode nos indicar que as celas nas quais os condenados de crimes cometidos no mundo secular eram alojados ficavam em áreas externas a clausura monástica, embora coubesse aos representantes monásticos prover certos alimentos e alguns itens para a subsistência daqueles, como um leito de palha ou uma esteira.

Ora, analisando as informações legadas pelo relato valeriano poderíamos pensar na possibilidade de que o bergidense enquadrava-se nesse perfil de indivíduo que fora condenado no mundo secular por ter vínculos com os herdeiros de Ricimer, acusados e condenados ao exílio e reclusão por terem cometido um ato de infidelidade contra a autoridade régia durante o reinado de Wamba. Encontramos indícios que nos levam a pensar nessa hipótese, a começar pela indicação de que ao chegar ao Mosteiro Rufianense Valério retirou-se "à cela que São Frutuoso havia preparado para si" (Val., *Ord. Querm.*, 19) que, de acordo com a Vida de Fructuoso de Braga seria um "reduzido e estreito ergástulo" (*VF*, 6). Na hagiografia fructuosiana o ergástulo ganhava a conotação de lugar com reduzidas proporções, embora na descrição isidoriana o ergástulo também fosse o lugar "onde se encerravam os malfeitores para que realizem algum trabalho" (Isid., *Etym.*, XV, 6, 2). Na lógica do bergidense aquela cela equivaleria ao ergástulo hagiográfico, lugar de penitência e de privação, mas na perspectiva

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

dos monges do Mosteiro Rufianense a fixação de Valério naquela cela separada do ambiente monástico poderia ter uma conotação de castigá-lo por participar de algum crime no mundo secular. Essa possibilidade ganha projeção com a informação existente no relato valeriano das dificuldades de relacionamento entre o bergidense e os monges que viviam no Mosteiro Rufianense (Díaz Martínez 2011, 70-2), denominados por Valério como "pseudo-monges" inflamados pelo demônio "com a inveja dos cruéis e ódios lançados por eles contra mim, arrancando-me do meu cárcere voluntário e retirando-me todo o seu apoio (...) no espaço de três anos..." (Val., *Ord. Querm.*, 22). Dificuldades culminadas com uma infestação de pulgas na cela que fora de Fructuoso e na qual encontrava-se Valério (Val., *Ord. Querm.*, 22), revelando um total descaso dos monges pelo bem-estar do bergidense. Logo, parece-nos pouco provável que Valério estivesse naquela cela/ergástulo na condição de ex-converso de Compludo ou mesmo como antigo presbítero do oratório de São Félix e do oratório dos Santos de Ebronanto. Ao fim e ao cabo, o bergidense teria sido levado ao Mosteiro Rufianense por ter sido condenado, em conjunto com os herdeiros de Ricimer, ao exílio e confinamento por causa da infidelidade cometida por estes contra o rei. Probabilidade reforçada por uma citação originariamente feita na "Vida do Apóstolo João", presente no Passionário Hispânico (Yarza Urquiola 2020, 509-523), transcrita por Valério em outro de seus escritos, o "Do gênero dos monges", onde o exílio, o cárcere e os maus tratos aparecem de forma destacada:

> "... 'finalmente o encerrado no cárcere, atado com correntes, deportado em exílio, se não é culpado sabemos que pode viver, enquanto sem comida nem bebida, sem ter algo no estômago e sem dormir, todos sabemos que não pode seguir vivo'..." (Val., *De Gen. Mon.*, 13).

É muito provável que o bergidense estivesse fazendo uma alusão aos difíceis momentos que passou na cela de Fructuoso de Braga como condenado ao exílio que conseguiu sobreviver as dificuldades impostas pelos monges do Mosteiro Rufianense. Como o próprio relato valeriano nos indica, foi por graça "da misericórdia régia" (Val., *Ord. Querm.*, 23) que lhe foram estendidos o perdão e a consequente retirada de sua condição de exilado em confinamento. A partir daquele momento, Valério voltou a receber o apoio de integrantes do grupo aristocrático estabelecidos nas cercanias do Mosteiro Rufianense, provavelmente do *castellum* de Rufiana, caso do ilustríssimo Basiliano que doou duas montaduras ao bergidense (Val., *Ord. Querm.*, 23). Mas, o que chama a nossa atenção é o tema do perdão régio mencionado por Valério e que nos faz associar essa informação com a apresentada no XII Concílio de Toledo de 681, onde se estabeleceu que:

> "Toda a legislação deve de tal modo castigar aos súditos que não lhes retire a esperança do perdão e nem lhes impor radicalmente um jugo intolerável, mas que tenha sempre em conta a temperança. Portanto, por ter disposto a mansidão de nosso príncipe e senhor Ervigio mitigar aquela lei promulgada pelo senhor príncipe Wamba e que versa sobre a incorporação ao exército, estando de acordo com o nosso glorioso e religiosíssimo Ervigio, príncipe nosso, o santo concílio tomou esta decisão necessária: que aqueles que pela mencionada lei perderam a faculdade de prestar testemunho, reintegrados no direito de testemunhar, segundo sua antiga dignidade, possam acudir aos tribunais e usar a ação judicial conveniente..." (*Conc. Tol. XII*, a. 681, c. 7).

Como indicamos anteriormente, acreditamos que os herdeiros de Ricimer tenham sido condenados ao exílio e à reclusão por deixarem de responder a alguma convocação régia de *publica utilitas* feita no

reinado de Wamba. Sabemos que a lei foi promulgada em 674, logo a condenação sobre os herdeiros de Ricimer ocorreu a partir de então. Ao descrever a sua chegada ao Mosteiro Rufianense, envolvido na penalização de exílio e reclusão imposta aos herdeiros de Ricimer, Valério nos informou que ao longo de três anos ficou sem qualquer apoio dos monges daquela fundação fructuosiana. Ora, estabelecendo a data do perdão e da misericórdia oferecidas por Ervigio em 681 aos que haviam sido condenados por descumprirem com a obrigação de responderem à chamada de convocação feita pelo poder régio promulgada por Wamba e associando-a aos três anos de abandono indicados por Valério desde a sua chegada ao Mosteiro Rufianense, poderemos estabelecer o ano de 678 como o mais provável *terminus post quem* da captura, aprisionamento e envio ao exílio recluído dos herdeiros de Ricimer e do próprio bergidense.

## 4. Conclusão

Portanto, observamos que os escritos legados por Valério do Bierzo trazem informações que vão além das referências eremíticas ou monásticas, de conflitos entre o homem sagrado e as hierarquias eclesiásticas. Notamos que o bergidense apresenta-nos uma riquíssima dinâmica sociopolítica na qual ele próprio estava inserido, revelando a sua predileção pelo contato com os grupos aristocráticos estabelecidos na região galaico-berciana. Além disso, ao descrever as agruras de uma *gens* aristocrática que foi castigada pela justiça régia, Valério nos coloca diante de um caso efetivo que estava vinculado aos problemas políticos existentes entre o poder régio e os grupos aristocráticos hispano-visigodos, demonstrando que uma lei exarada na corte régia toledana acabou sendo aplicada sobre uma família aristocrática que incumpriu com as suas obrigações e juramentos feitos ao rei numa região distante e periférica como seria o *territorium bergidensis*. No esteio da perda patrimonial, bem como dos títulos e funções concedidos aos herdeiros do ilustre Ricimer, a imposição do exílio e do confinamento estenderam-se, em nossa opinião, ao próprio bergidense que foi levado à cela que pertencera a Fructuoso de Braga que situava-se nas áreas externas do Mosteiro Rufianense. Durante os três anos que ali permaneceu na condição de confinado, no interior de um espaço exíguo e limitado, Valério recebeu um tratamento pouco amistoso por parte dos monges, ao ponto da cela praticamente ficar derruída e assolada por uma praga de pulgas, retrato fiel de que os monges do Mosteiro Rufianense viam no bergidense o protótipo do apoiante de traidores do reino.

Apesar de ter recebido o perdão régio no reinado de Ervigio, outro indício de que as decisões tomadas no centro do poder político hispano-visigodo reverberavam em termos práticos em todo o espaço hegemônico do *regnum gothorum*, a relação de inimizade e de hostilidades entre Valério e os monges do Mosteiro Rufianense manteve-se vívida por um largo tempo. É possível que este antagonismo entre o bergidense e os monges estivesse associado ao bom relacionamento de Valério com os grupos aristocráticos estabelecidos nas proximidades do *castellum* de Rufiana, que voltaram a ser mais intensos após a concessão do perdão régio. Aqui teríamos uma concorrência pela obtenção de benefícios entre Valério e o Mosteiro Rufianense, visto que benesses que deveriam ser oferecidas à comunidade monástica acabavam sendo canalizadas a indivíduos com certa fama sagrada, caso do bergidense. A entrega de duas montaduras por parte do ilustríssimo Basiliano, provável *dominus* do *castellum* de Rufiana, a Valério acentuou a rixa dos monges em relação ao bergidense. Assim, as razões de ordem política, acrescentadas por outras de ordem pessoal, podem ser o *leitmotiv* gerador de todos os problemas descritos pelo relato valeriano com relação aos monges do Mosteiro Rufianense nos últimos anos de vida do bergidense. Logo, podemos dizer que o relato apresentado por Valério do Bierzo

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

revela-nos uma interação político-social do contexto característico do final do século VII no reino hispano-visigodo de Toledo, na qual vislumbramos tanto a relação entre o centro de poder e as periferias do *regnum*, além de reforçar o destaque do regionalismo e dos grupos aristocráticos vinculados àqueles espaços.

## Documentos


Campos, J. e Roca I. 1971. *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias" – Regula Communis*. Madrid: BAC.

Diaz y Diaz, M. C. 1974. *La Vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*. Braga: Empresa do Diário do Minho.

Díaz y Díaz, M. C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Levinson, W. 1976. *Corpus Christianorum Series Latina CXV. Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi opera-Historia Wambae.* Turnholti: Brepols.

Maya Sanchez, A. 1992. *Corpus Christianorum Series Latina CXVI. Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium. Versiculi Fructuosi*. Turnholti: Brepols.

Oroz Reta, J., Marcos Casquero, M.A. e Díaz y Díaz, M. C. 1982. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilíngue (libros I-X)*. Madrid: BAC.

Quintana Prieto, A. 1971. *Tumbo Viejo de Montes.* León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Vives, J. 1963. *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC.

Wallace-Hadrill, J. M. 1981. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*. Westport-Connecticut: Greenwood Press Publishers.

Zeumer, K. 1902. *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum. Tomus I-Lex Visigothorum.* Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Yarza Urquiola, V. 2020. *Corpus Christianorum Series Latina CLXXI. Passionarium Hispanicum Saeculi X*. Turnhout: Brepols.


## Bibliografia


Alföldy, G. 1996. *Historia Social de Roma.* Madrid: Alianza Editorial.

Barbero, A. y Vigil, M. 1988. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel.

Boutier, Jean e Julia, Dominique. 1998. Em que pensam os historiadores? Em Boutier, J. e Julia, D., *Passados recompostos. Campos e canteiros da História*, 21-61. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ-Editora FGV.

Bravo Castañeda, G. 2009. Sobre élites tardorromanas en *Hispania*: un balance historiográfico. *Mainake XXXI*, 45-56.

Brown, P. 1989. *Society and the holy in Late Antiquity.* Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

Cameron, Av. 2002. The 'long' Late Antiquity: a late twentieth-century model. In Wiseman, T. P., *Classics in Progress. Essays on ancient Greek and Rome*, 165-191. Oxford: The British Academy –Oxford University Press.

Díaz Martínez, P. C. 1987. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Díaz Martínez, P. C. 2003. Las cárceles en la Hispania visigoda. Em Torallas, S. y Pérez Martin, I., *Castigo y reclusión en el mundo antiguo*, 193-207. Madrid: CSIC.

Díaz Martínez, P. C. 2011. El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno. Em García de Cortázar, J. A. y Teja, R., *El Monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 57-83. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real.

Díaz Martínez, P. C. 2012. La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo. Em *XXXIX Semana de Estudios Medievales de Estella. De Mahoma a*


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, 167-205. Estella: Gobierno de Navarra.

Díaz Martínez, P. C. y Menéndez Buey, L. 2015. *Gallaecia* in Late Antiquity. The Suevic Kingdom and the rise of local powers. Em D'Emilio, J., *Culture and Society in Medieval Galicia. A cultural crossroads at the edge of Europe,* 146 - 175. Koninklijke: Brill.

Henriet, P., Efalssi, J., Gallon, Fl., Martin, C. e Martín, J. C. 2021. *Valère do Bierzo: Écrits autobiographiques et visions de l'au-delâ*. Paris: Les Belles Lettres.

Frighetto, R. 1997. Aspectos da vida econômica no NW. da Península Ibérica em finais do século VII: a pequena propriedade rural na obra de Valério do Bierzo. *Hispania Antiqua 21*, 515-524.

Frighetto, R. 1997. Um possível exemplo de *redemptus captiuus* no NO. peninsular ibérico: Valério do Bierzo. *Gerión 15*, 341-354.

Frighetto, R. 1998. O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo. *Gerión 16*, 461-470.

Frighetto, R. 1999. Sociedade e cultura no NO. Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o *De Genere Monachorum* de Valério do Bierzo. *Gallaecia revista de arqueoloxia e antigüidade 18*, 363-374.

Frighetto, R. 1999. Um protótipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (Ordo Querimoniae, 6). *Arys 2*, 407-418.

Frighetto, R. 2006. *Valério do Bierzo. Autobiografia*. Noia: Editorial Toxosoutos.

Frighetto, R. 2015. Símbolos e rituais: os mecanismos do poder político no reino hispanovisigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Anos 90* 22/42, 239-272.

Frighetto, R. 2015a. El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII). Em Vallejo Girvés, M., Bueno Delgado, J. A. e Sánchez-Moreno Ellart, C. *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, 111-134. Alcalá de Henares: Ediciones Universidad de Alcalá.

Frighetto, R. 2018. Cuando la confrontación genera colaboración: Godos, romanos y el surgimiento del reino hispanogodo de Toledo (siglos V-VI). *Vínculos de Historia 7*, 157-172.

Frighetto, R. 2018a. The exile and confinement in the Hispanic-Visigoth kingdom of Toledo (7th century): The case of the bishop Sisberto of Toledo. En: Vallejo Girvés, M. y Bueno Delgado, J. A. *Confinamiento y exilio en la Antigüedad Tardía*, 195-212. Madrid: Editorial Dykinson.

Frighetto, R. 2021. 'Toda ação gera uma reação': o poder régio diante das rebeliões aristocráticas no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII)". *Intus Legere 15/2*, 297-300.

García Herrero, G. 1998. Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julian de Toledo. Em *Arqueología, Paleontología y Etnografía. Los Visigodos y su mundo,* 185-213. Madrid: Comunidad de Madrid.

García López, Y. 1996. *Estudios críticos de la "Lex Wisigothorum"*. Alcalá de Henares: Ediciones Universidad de Alcalá.

García Moreno, L. A. 1989. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra.

García Moreno, L. A. 1992. El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia. Em Fontaine, J. e Pellitrandi, Ch., *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique*, 17-43. Madrid: Casa de Velázquéz.

Giardina, A. 1999. Esplosione di tardoantico. *Studi Storici 40/1*, 157 –180.

Grein, E. 2019. *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza. Um estudo sobre a praxiologia política no reino visigodo de Toledo (séculos VI-VII)*. Curitiba: Editora CRV.

Hillner, J. 2013. Confined exiles: an aspect of the late antique prison system. *Millennium 10/1*, 385-433.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Hillner, J. 2015. *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Julliard, J. 1986. A política. Em Le Goff, J. e Nora, P. *História: Novas abordagens*, 180-196. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Martin, C. 2003. *La Géographie du pouvoir dans l'Espagne Visigothique*. Lille: Septentrion Press Universitaires.

Martin, C. 2015. Valerius et l'ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle. Em Depreux, Ph., Bougard, Fr. e Le Jan, R. *Compétition et sacré au Haut Moyen Âge: entre méditation et exclusion*, 67-84. Turnhout: Brepols publishers.

Martín, J. C. 2006. ¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los *opúsculos autobiográficos* (CPL 1282-1284) y las visiones del más allá (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo. *Veleia 23*, 327-338.

Martín-Iglesias, J. C., Díaz Martínez, P. y Vallejo Girvés, M. 2020. *La Hispania tardoantigüa y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario.* Madrid: CSIC-Nueva Roma 52.

Orlandis, J. e Ramos-Lisson, D. 1986. *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: EUNSA.

Orlandis, J. 1997. Algunas consideraciones en torno a la circunstancia histórica de Valerio del Bierzo. *Helmantica 48/145-146*, 153-164.

Pavón Torrejón, P. 2003. *La cárcel y el encarcelamiento en el mundo romano*. Madrid: CSIC.

Pérez Sanchez, D. 1989. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Remond, R. 2003. Uma história presente. Em Remond, R., *Por uma História Política*, 21-36. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Roldán Hervás, J. M. 1986. La incidencia del ejercito romano en el poblamiento del N.O. de Hispania. Em Castillo, A., *Ejército y sociedad. Cinco estudios sobre el mundo antiguo*, 11-49. León: Universidad de Leon.

Vallejo Girvés, M. 2016. Banished Bishops Were Not Alone: The Two Cases of Theodoros Anagnostes, Guardian and Assistant. Em Hillner, J., Ulrich, J. e Engberg, J., *Clerical exile in Late Antiquity*, 193-209. Frankfurt: Peter Lang.

Valverde Castro, M. 2000. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Valverde Castro, M. 2011. La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo. *Edad Media 12*, 281-300.

Wickham, C. 2019. *O legado de Roma. Iluminando a idade das trevas*. Campinas: Editora da UNICAMP.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 21-39, 2023
doi.org/10.6018/ayc.534071

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Castillo Lozano, J. A. 2023. Dinámicas y categorías de poder en la caída del reino suevo. Reyes y tiranos en la *Gallaecia* del s. VI d. C. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 21-39. https:/doi.org/10.6018/ayc.534071

# Dinámicas y categorías de poder en la caída del reino suevo. Reyes y tiranos en la *Gallaecia* del s. VI d. C.

# Dinamics and Categories of Power in the Fall of the Suevic Kingdom. Kings and Usurpers in the *Gallaecia* of the s. VI d. C.

José Ángel Castillo Lozano
*I.E.S. Monte Miravete,*
*Murcia, España*
joseangel.castillo1@um.es
orcid.org/0000-0062-6725-772X

Recibido: 25-7-2022
Aceptado: 23-5-2023

## Resumen

En este artículo que ofrecemos tenemos el objetivo de poner en valor la última etapa de vida del reino suevo de *Gallaecia*. En ella, estudiaremos las dinámicas propias del poder de la monarquía sueva que sufría un proceso de fragmentación del poder central por culpa del auge de una serie de poderes secundarios. Por dicho motivo, analizaremos la figura del rey suevo en estos momentos al igual que las revueltas de Malarico y Audeca que, en cierta medida, puede que fueran los últimos intentos por parte de familias aristocráticas suevas por mantener su independencia respecto al reino visigodo de Toledo.

**Palabras clave**: Visigodos, monarquía sueva, Usurpadores, Isidoro de Sevilla, Juan de Bíclaro.

## Abstract

In this paper we offer, we aim to value the last stage of life of the Suevic kingdom of *Gallaecia*. In it, we will study the dynamics of the power of the Suevic monarchy that suffered a process of fragmentation of the central power because of a series of secondary powers. For this reason, we will analyze the figure of the king suevic at this time and the revolts of Malarico and Audeca that, to some extent, may have been the last attempts by suevic aristocratic families to maintain their independence from Visigothic kingdom of Toledo.

**Keywords**: Late Antiquity; Hispano-Visigoth kingdom of Toledo; betrayal; exile; confinement; Valerio of Bierzo.



## Sumario

1. Introducción. 2. Una panorámica del reino suevo en el siglo VI: los reinados de Mirón (570-583) y Eborico (583-584). 3. Las usurpaciones de Audeca (584) y de Malarico (585). 4. Reflexiones finales. 5. Ediciones y traducciones de las fuentes primarias. 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

En este artículo pretendemos desarrollar un estudio sobre dos de las categorías de poder que creemos esenciales para comprender la caída del reino suevo. Nos estamos refiriendo a los últimos exponentes de la monarquía sueva[1] (Mirón y Eborico) y a los usurpadores que contra ella se levantaron (Audeca y Malarico). Para ello, analizaremos sus fuentes de poder y sus redes clientelares que, como podremos comprobar, son las mismas. Aquí se encuentra la explicación de su conflicto, puesto que los usurpadores, al igual que los monarcas, son las cabezas visibles de diferentes clanes aristocráticos y, por lo tanto, son jefes de clientelas, de ahí que el relato del tirano sea siempre descarnado y negativo cuando es derrotado por un rey que en esta época no sería más que un *primus inter pares*. Es más, sus representaciones en las fuentes literarias serán hasta complementarias, ya que el modelo de monarca ideal dentro del imaginario colectivo será tal porque tendrá la figura del tirano para confrontarlo. En otras palabras, ambas categorías de poder se necesitan para realzar sus atributos y para caracterizarse dentro de un universo compartido de creencias y manifestaciones del poder.

Para ello, en este estudio, nos valdremos de dos fuentes literarias principalmente: Juan de Bíclaro[2] e Isidoro de Sevilla[3] a la hora de concretar los últimos momentos de vida del reino suevo. Lo interesante de estos dos autores es que son apologetas del reino visigodo que construyen un discurso legitimista del *regnum Gothorum*, por lo que debemos ser muy cautos y precisos en su uso a la hora de investigar la integración como provincia de esta zona al organigrama estatal toledano en tiempos de Leovigildo, ya que de ellas aflora un deseo de legitimar las acciones del rey godo y, por el contrario, de infravalorar y detestar todos aquellos poderes que se opongan a su monarca. Además, contaremos con otras fuentes literarias cuyo origen no es visigodo como son los escritos de Gregorio de Tours[4] y de Martín de Braga[5].

Todo ello hace que debamos tener mucho cuidado a la hora leer a Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla, puesto que nos están transmitiendo todos estos acontecimientos desde la óptica de las élites intelectuales del reino toledano, por lo que nos proporcionaran una visión parcial y totalmente intencionada de la conquista de este reino por parte de Leovigildo. En otras palabras, nos presentan estos acontecimientos desde la óptica de los vencedores godos y, por el contrario, apenas se detienen en la visión de los acontecimientos por parte de la parte derrotada con una lógica y subyacente extrapolación de la realidad visigoda al ámbito suevo.

Todo ello propicia que las mismas figuras de Audeca y Malarico sean tachadas de tiranos que es una concepción que los autores visigodos únicamente utilizaban para los usurpadores de su reino, lo que muestra hasta cierto punto como es un concepto altamente subjetivo dentro de la idea de

1 Al respecto, se ha dejado fuera a los reyes Chararico (cuya historicidad es aceptada) y Veremundo por la propia temática del estudio. Se puede consultar para ambos monarcas los siguientes trabajos: Ferreiro 1995, 195-210 y Ferreiro 1997, 263-272.

2 Se han leído las siguientes ediciones: Álvarez Rubiano 1943, 7-44 y Cardelle De Hartman y Collins 2001.

3 Se ha usado la siguiente edición bilingüe, Rodríguez Alonso 1975.

4 Se ha empleado la siguiente edición: Krusch 1983, 31-450.

5 Nos hemos servido de la siguiente edición: Barlow 1950, 204-250.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

unidad peninsular de la que hace gala Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla (Castillo Lozano 2019, 41). Para ambos intelectuales visigodos, *Gallaecia* formaba parte de *Spania* y, por lo tanto, se aplica dicho concepto tan peyorativo (*tyrannus*) para hacer referencia a estos dos personajes. En consecuencia, que a los suevos se les aplique este concepto se puede explicar por el hecho de que cuando los historiadores visigodos testimonian estos sucesos históricos, el antiguo reino suevo ya había pasado a ser parte del reino visigodo de Toledo (Ferreiro 1987, 201-203).

## 2. Una panorámica del reino suevo en el siglo VI: los reinados de Mirón (570-583) y Eborico (583-584)

En el momento que nos proponemos analizar de este reino, gobernaba el rey Mirón a cuya persona le dedica Martín de Braga su conocido tratado denominado *Formula Vitae*. Dicho escrito fue encargado por el propio monarca suevo y en él se concretaba una serie de condiciones, atributos, consejos, modelos de conducta y otros aspectos que debía seguir un monarca ideal (Díaz Martínez 2011, 135). Dicha obra, con un fuerte carácter pedagógico, como muestra su estilo sencillo y moral, está escrita de forma laudatoria y casi panegirista con el objetivo de alabar a la figura del monarca y, en ella, se recoge todos los condicionantes que debían existir en la figura del soberano católico ideal suevo. Debido a la naturaleza de esta obra, Mirón se constituye como un monarca ideal (de ahí que hayamos comentado ese carácter panegirista que sin duda tiene y que tan poco comentado ha sido). De igual modo, nos encontramos otro episodio de Mirón en Gregorio de Tours que lo muestra como un rey piadoso y misericordioso[6].

Por *ende,* la obra de Martín de Braga es muy interesante, ya que actúa casi como si se tratara de un catálogo acerca de las virtudes regias y está inserto dentro de esa retórica imperial del poder tardorromano que heredarán pueblos como el suevo, el visigodo o el franco. Otro aspecto que debemos destacar es la intención de este intelectual de formación clásica, puesto que, posiblemente, su objetivo era acentuar la faceta católica del monarca suevo (Rodríguez Roedel 1997, 111-127; Bejczy 2011, 56) partiendo de una concepción estoica del poder y contraponerla al arrianismo que profesaba el monarca visigodo Leovigildo. De hecho, durante mucho tiempo fue un escrito cuya autoría se le asignó a Séneca y no a Martín de Braga.

Sin embargo, esta obra no solo va dirigida a Mirón que ya goza de una gran sabiduría (según dicha fuente literaria), sino que Martín de Braga está apuntando de igual manera a la corte del rey, es decir, a los personajes más poderosos del reino suevo (Fontán Pérez 1986-1987, 196). Esto es evidente, cómo afirma de manera brillante P. C. Díaz Martínez (2011, 136), si atendemos a las cuatro virtudes que deben prevalecer en todo buen gobierno que se precie de serlo según este intelectual: prudencia, magnanimidad, templanza y justicia. Por ello, esta *Formula Vitae* se alza como un *speculum* dirigido a un gobernante donde el obispo de Braga describe al rey las cuatro virtudes clásicas (que, posteriormente, se denominarán virtudes cardinales, en oposición a las virtudes teológicas propias del cristianismo) remitiéndose a los moralistas estoicos y sin casi dar referencias, al contrario de lo que estaba por venir, al mundo bíblico.

Por lo tanto, dicha obra refleja la proyección intelectual de una monarquía sueva que aspira a legitimarse y a mantener cohesionado su reino puesto que, en realidad, dicha institución estaba en franco peligro. Esto es debido a la fuerza expansionista de sus vecinos godos. Todo el esplendor institucional y simbólico del reino, incluyendo la celebración del II Concilio de Braga, la construcción de la sede regia en Braga y la acuñación de moneda real (lo que no deja de ser una declaración de soberanía sobre un territorio o pueblo) no tendrá un reflejo en su política exterior por las ambiciones de

6 Greg. Tur., *VM*, 4.7. Al respecto de este pasaje, véase Van Dam 1992, 287-288.

Leovigildo[7]. A este peligro, además, habría que sumarle la posible existencia de poderes locales autónomos (como ya pasaba sin ir más lejos en el reino visigodo o franco, si bien es cierto que en el caso suevo no lo podemos saber con seguridad debido). Ante tal circunstancia, podríamos llegar a pensar que esta *Formula Vitae* podría tratarse de un intento de consolidación de la institución regia que lideraba Mirón para asegurar su trono y el de su descendiente Eborico frente a los poderes autónomos para tener más garantías de éxito para defenderse de las tropas godas. Sin embargo, a pesar de lo comentado y de atravesar el reino suevo un hipotético momento de esplendor y de dinamismo, serán los factores externos, en este caso, la potencia militar del reino visigodo encabezado por Leovigildo, lo que hizo que la posición y la autonomía del reino suevo se tambalearan como intentaremos explicar a continuación.

La información sobre la política exterior que desplegó Mirón nos la documenta la pluma de Juan de Bíclaro quien nos explica que, en el año 572, Mirón llevó la guerra contra los runcones[8]. Las causas y las consecuencias de esta acción no nos son transmitidas a causa de la propia naturaleza cronística[9] de la obra del obispo de Gerona que únicamente nos dice lo siguiente: "Mirón, rey de los suevos, mueve guerra contra los Runcones[10]". Parece que esta expedición de los suevos fuera de sus fronteras motivó a Leovigildo a intervenir en la zona[11] e, incluso, a enfrentarse abiertamente a los suevos como indica Torres Rodríguez (1997, 244-247), si bien las fuentes literarias inciden en que Leovigildo simplemente entra en Cantabria y se apodera de la ciudad de Amaya ("En estos días el rey Leovigildo, habiendo entrado en Cantabria, mata a los usurpadores de la provincia, toma Amaya, se apodera de sus riquezas y somete la provincia[12]").

Esta escalada de violencia continuó al año siguiente con las campañas del rey toledano por los montes Aregenses ubicados entre León y Orense ("El rey Leovigildo invade los montes Aregeneses, lleva cautivos a Aspidio, señor del lugar, con su mujer e hijos, toma sus bienes y somete sus territorios[13]"). Todas estas campañas parecen estar indicando una preparación estratégica para acometer la invasión del reino suevo por parte de las tropas godas, puesto que están desapareciendo una serie de poderes locales autónomos que actuarían, si se me permite el término, como "estados-tapón" y se estaría creando en toda regla una frontera entre el reino suevo y el toledano. Sin embargo, poco tiempo después, el rey visigodo firma una paz/tregua con el rey suevo[14] (Collins 2005, 51 y 58). Dicho tratado

7 Aspecto muy bien tratado en García Moreno 2008.

8 Apenas conocemos nada de la ubicación geográfica de este pueblo puesto que las fuentes literarias son muy parcas al respecto. Para un estudio somero sobre este pueblo, consultar Fernández De Mata 1997, 106-140.

9 Un somero estudio al respecto en Galán Sánchez 1994.

10 J. Bicl., *Chron.*, a. 572, 3: *Miro Suevorum rex bellum contra Runcones movet.*

11 J. BIcl., *Chron.*, a. 573, 5: *Leovegildus rex Sanabariam ingressus Sappos vastat et provinciam ipsam in suam redigit dicionem (…).*

12 J. Bicl., *Chron.*, a. 574, 2: *His diebus Leovegildus rex Cantabriam ingressus provinciae pervasores interficit, Amaiam occupant, opes eorum pervadit et provinciam in suam revocat dicionem.* Se trata de un interesante pasaje donde parece que el obispo de Gerona nos hace ver como muchas tierras limítrofes entre el reino suevo y el visigodo se comportaban de facto como poderes independientes produciendo que el propio Leovigildo tuviera que intervener en estos territorios para asegurarse su control. De hecho, es posible que este acontecimiento este en relación con el que aparece la vida hagiográfica escrita por Braulio (Braul., *VSE,* 33).

También, Isidoro de Sevilla se hace eco de esta noticia en su *Historiae Gothorum*. Is., *HG,* 49: (…) *Leuuigildus adepto Spaniae et Galliae principatu ampliare regnum bello et augere opes statuit. Studio quippe exercitus concordante fauore uictoriarum multa praeclare sortitus est. Cantabrum namque iste obtinuit, Aregiam iste cepit, Sabaria ab eo omnis deuicta est.*

13 J. Bicl., *Chron.*, a. 575, 2: *Leovegildus rex Aregenses montes ingreditur, Aspidium loci seniorem cum uxore et filiis captivos ducit opesque eius et loca in suam redigit potestatem.* Este Aspidio podría tratarse de algún noble aristócrata gentilicio que ahora sería un gran propietario con un poder casi autónomo respecto al reino suevo, lo que mostraría esa fragmentación del poder central al que hemos hecho referencia con anterioridad.

14 J. Bicl., *Chron.*, a. 576, 3: *Leovegildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos rogatus pacem eis pro parvo tempore tribuit.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

de paz se puede ver como la consolidación de una posición de superioridad política y militar de Leovigildo sobre el monarca suevo, como se comprueba en el pago de una serie de tributos que tuvo que realizar Mirón al reino toledano (Sarti 2018, 181-182; Poveda Arias 2022, 284) y que permitieron un periodo de tregua durante al menos nueve años.

Por lo tanto, estaríamos viviendo unos momentos donde la familia real sueva había aceptado cierta sumisión respecto al reino visigodo. Esto ayudaría a potenciar la posición de Leovigildo, al sustituir el botín por el tributo anteriormente mencionado, en el entramado visigodo sin las preocupaciones de un gobierno directo en este territorio (Halsall 2018, 64). De igual manera, esta sumisión del reino suevo se realizó a través de un canal jurídico que, en cierta medida, era frecuente entre las monarquías germánicas y que se trataría de la vinculación personal entre Leovigildo y Mirón (Torres 1959, 165-201; Barroso Cabrera, Morín de Pablos y Sánchez Ramos 2015, 26). El relato de Gregorio de Tours[15] puede ir en esta dirección al sugerir la adopción del rey Mirón por las armas (*Waffensohnschaft*[16]) por parte de Leovigildo tal y como estipula García Moreno (2008, 155, n. 406). Este vínculo personal basado en un juramento de fidelidad (*sacramentum*) facilitaría, en teoría, poco tiempo después la oportunidad de Mirón de acudir a *Hispalis* (Sevilla) en el contexto de la rebelión de Hermenegildo contra su padre Leovigildo (si bien es cierto que no tenemos muy claro a qué bando apoyó el rey de los suevos) y, de igual forma, permitió a Leovigildo la invasión del reino vecino una vez fue depuesto el heredero de Mirón.

Un aspecto en el que nos queremos detener es en el papel que disputó el monarca suevo en el intento de usurpación del primogénito del rey godo, puesto que las fuentes literarias son contradictorias al respecto. De este modo, Juan de Bíclaro y Gregorio de Tours exponen que Mirón llegó a Sevilla (585) en calidad de aliado de Hermenegildo y no de Leovigildo[17]. Si bien es cierto, que el testimonio de Isidoro de Sevilla al respecto difiere de las noticias anteriores al indicar que Mirón acudió en ayuda de Leovigildo[18], aspecto que podría darse por los acontecimientos posteriores. En cualquier caso, creemos más fidedignos por proximidad cronológica los relatos del Biclarense y del obispo de Tours. Sin embargo, algo tienen en común los tres relatos y es la constancia de que las tropas suevas descendieron hasta las proximidades de Sevilla para acudir a la llamada de Hermenegildo o de Leovigildo. No obstante, ningún historiador indica que entrara en combate por lo que, es posible, que el rey suevo esperase el devenir de los hechos (Saitta 1979, 121) y que, en el momento en que la victoria empezó a sonreír a Leovigildo, se apresurase a ponerse a su lado para jurarle fidelidad, o a renovarla si en el 576 esta situación de sumisión se hubiese dado ya como hemos incidido con anterioridad (Díaz Martínez 2011, 149).

Por lo tanto, parece claro la supuesta superioridad de Leovigildo sobre su homónimo suevo en lo relacionado a la política exterior de ambos reinos, el suevo y el visigodo. Ante esta tesitura, parece que el destino del reino estaba ya escrito. La estabilidad y el dinamismo del

15 Greg. Tur., *HF*, VI, 43: *Patrata quoque victuria, cognovit Mironem regem contra se cum exercitu resedere. Quo circumdato, sacramenta exigit sibi in posterum fore fedilem, Et sic, datis sibi invicem muneribus, unusquisque ad propia est regressum. Sed Miro postquam in patria rediit, non multos post dies conversus ad lectulum, obit. Infirmatus enim ab aquis Hispaniae fuerat malis aeribusque incommodes. Quo defuncto, filius eius Eurichus Leuvichildi regis amicitas expediit, dataque, ut pater fecerat, sacramenta, regnum Galliciensim suscepit*.

16 Para un desarrollo de este concepto consultar Wolfram 2018, 137-138. Parece ser que era una práctica común en el mundo suevo: García Moreno 2006a, 50; Ubric Rabaneda 2007, 204, n. 116.

17 J. Bicl., *Chron*., a. 583, 1: *Leovegildus rex civitatem Hispalensem congrefato exercitu obsidet et rebellem filium gravi obsidione concludit, in cuius solacium Miro Suevorum rex ad exugnandam Hispalim advenit ibique diem clausit extremum*. El relato de Gregorio de Tours va también en esta línea (Greg. Tur., *HF*, VI, 43).

18 S. Is., *HS*, 91: *Deinde in auxilium Leouigildi Gothorum regis aduersus rebellem filium ad expugnandam Spalim pergit ibique uitae terminum clausit*.

que había gozado el reinado de Mirón quedaba ahora en entredicho por la debilidad generada ante el poder godo. Por dicho motivo, cuando su hijo Eborico acceda a la máxima dignidad sueva, será destronado por un sector nobiliario suevo descontento, creemos, por la sumisión de la familia real sueva al clan leovigildiano, y será esta acción la que aproveche Leovigildo para hacerse con el reino suevo afincado en la *Gallaecia*. Esta invasión la enmascarará en un acto legítimo siguiendo la base de ese instrumento jurídico de la *Waffensohnschaft,* que mencionamos con anterioridad, que iría acompañado de un juramento de fidelidad. En otras palabras, el monarca visigodo contaba con toda la legitimación posible para invadir estos territorios y completar ese proceso de unificación territorial peninsular en el que se hallaba inmerso[19] y que terminó consiguiendo si exceptuamos los territorios que pertenecieron a manos bizantinas hasta el reinado de Suinthila.

## 3. Las usurpaciones de Audeca (584) y de Malarico (585)[20]

### 3. 1 Audeca

#### 3. 1. 1. La rebelión de Audeca y su matrimonio con la reina-viuda

Como mencionamos con anterioridad, la estabilidad de la que había gozado Mirón durante su reinado no la tuvo quien fue su heredero: Eborico. Esto es debido a que un año después de ascender al trono, fue apartado de este por Audeca. Es necesario recalcar que el reino suevo, a pesar de su subyugación al clan leovigildiano, seguiría siendo un reino independiente. Esto daría pie a la sublevación de ciertos sectores de la nobleza liderados por Audeca contra el nuevo poder visigodo, así como del intento de legitimación de este personaje en el trono suevo con las nupcias que tuvo con la esposa-viuda de Mirón.

Una vez apartado del poder Eborico por el usurpador, este hizo que lo tonsuraran y le forzó a entrar como monje en un monasterio ("Priva del reino a Eborico y lo hace monje de un monasterio[21]"/ "Eborico, quien, todavía adolescente, es privado del reino por Audeca, que se apoderó de él mediante usurpación, y, después de hacerle monje, le condena a un monasterio[22]"), lo cual es muy interesante al adquirir los monasterios la categoría de prisiones/cárceles en la Hispania tardoantigua (Prego de Lis 2006, 527-528; Díaz Martínez 2003, 193-207).

Además, aparte de encerrarle en un monasterio, aparece otro castigo que es el de la tonsura. Dicho castigo, además de la pena física, supone un duro golpe desde el punto de vista simbólico, puesto que aquel que lo sufre se le incapacita para ostentar el poder debido al fuerte simbolismo y relación que tiene el pelo/melena con la realeza. Por todo ello, esta acción supone que no puede acceder al poder real, por lo que más que un acto de honor como se podría pensar a simple vista se trata de un ritual de un fuerte valor punitivo, ya que impide y aparta del poder a Eborico en el contexto de su reino. Al respecto, contamos con una pena que regula el derecho visigodo como es la decalvatio cuyo objetivo es parecido al que aquí registramos: apartar del poder a aquel que en el pasado lo ha ostentado[23]. Del mismo modo, apartarlo a

19 Un proyecto de unidad territorial que no fue algo que partió del reino visigodo, sino que surgió de las necesidades de cada reinado como afirma Poveda Arias 2020, 73-92. Por lo tanto, la unidad del territorio peninsular bajo la soberanía visigoda habría estado lejos de ser, ya no una pretensión, sino una realidad política. Toda esta idea estaría monopolizada por el discurso de los apologetas del reino.

20 El siguiente apartado se trata de poner en contexto para el objetivo del artículo y su correspondiente ampliación de un capítulo presente en uno de nuestros trabajos. Castillo Lozano 2019, 165-170.

21 J. Bicl., *Chron.*, a. 584, 2: *His diebus Audeca in Gallaecia Suevorum regnum cum tyrannide assumit (…) Eboricm regno privat et monasterii monachum facit.*

22 S. Is., *HS*, 92: *Huic Eboricus filius in regnim succedit, quem adulescentem Audeca sumpta tyrannide regno priuat et monachum factum in monasterio damnat (…).*

23 Dos casos claros de esta pena los encontramos

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

un monasterio puede que también estuviera relacionado con las penas del exilio (Frighetto 2015, 111-134) y de la confiscación de bienes (Díaz Martínez 2012, 93-112), aunque con los datos aportados por las fuentes nos resulta imposible saberlo con exactitud (más para este momento histórico, si bien es cierto que Juan de Bíclaro parece que nos documenta de manera velada la confiscación de bienes para otro caso[24]). Sin embargo, bien podría haber sido el caso para apartarlo de sus círculos de poder y, de esta manera, ascender Audeca al trono suevo con la seguridad de que el antiguo monarca no tenía el apoyo socioeconómico para poder recuperar su antiguo reino.

Podríamos plantearnos la hipótesis de que este derrocamiento del rey suevo por parte de este personaje fuese en realidad un acto de rebeldía de los nobles más poderosos de la corte y del reino en un intento de recobrar su soberanía y autonomía respecto al reino visigodo de Toledo que los juramentos de fidelidad de Mirón primero y de Eborico después con Leovigildo habían puesto en sospecha (Díaz Martínez 1986-1987, 225; Díaz Martínez 2011, 150-151). De igual modo, el obispo hispalense insiste en su obra histórica sobre la juventud de Eborico[25], un hecho que nos podría estar indicando acerca de la débil situación de la que gozaría dentro de los círculos de poder de este reino.

En consecuencia, y ante lo mencionado anteriormente, es posible que este Audeca, que se rebeló y alzó contra Eborico, tuvo que ser un noble situado en la cúspide de uno de los clanes aristocráticos más poderosos del reino suevo. Además, antes de su rebelión, nos informan las fuentes literarias que estaba casado con una hija de este mismo rey[26] e, incluso, tras esta sublevación, tomaría en nupcias a la reina-viuda Siseguta[27] en un acto con un objetivo muy claro: consolidar su posición al frente del reino y sus nobles, y dotar a su acto de legitimidad. En otras palabras, se trataría de un poderoso magnate suevo con el poder y el apoyo social suficiente como para alzarse contra Eborico y auparse al trono del reino suevo.

Este segundo enlace al que hemos hecho referencia es muy interesante puesto que se trata de un proceso por parte de este usurpador de atraerse a los grupos nobiliarios fieles a los anteriores reyes y cuyo objetivo sería consolidar su posición entre los magnates del reino al convertirse la reina viuda en una fuente de legitimidad y, posiblemente, atraerse a la que sería la dueña/protectora del tesoro regio (Orlandis Rovira 1962, 113). También, en este proceso, se pudo dar un intento de "apropiación de la dinastía" como afirma Díaz Martínez (2011, 151) y que sería algo recurrente en la tradición germánica como lo demuestran los cánones de los concilios visigóticos (Pardo Fernández 1986, 209-214; Valverde Castro 2003, 389-406), el caso de Gosvinta (Castillo Lozano y Molina Gómez 2019, 195-214[28]) y el de Egilona (Orlandis Rovira 1992, 187-193), viuda de Rodrigo y tomada por segunda vez en nupcias por Abd El Aziz, el hijo de Musa ibn Nusayr, durante la conquista musulmana en un intento de las nuevas élites musulmanas dirigentes de congraciarse con una de las facciones nobiliarias más importantes del moribundo reino visigodo de Toledo. Por todos estos paralelos, pensamos que la intencionalidad política de estas nupcias entre Audeca y Siseguta es clara. En otras palabras, el nuevo rey suevo busca crearse una base de

en Paulo y en Argimundo. Al respecto, Castillo Lozano y Molina Gómez 2016, 35-52 para el caso de Argimundo y Castillo Lozano 2014, 85-101 para el episodio de Paulo. De igual modo, una visión panorámica sobre la decalvación en Crouch 2010; Arce Martínez 2017, 154-156.

24 Ioh. Bicl., *Chron.*, a. 585, 6.

25 S. Is., *HS,* 92: *Huic Eboricus filius in regnum succedit, quem adulescentem Audeca sumpta tyrannide regno priuat et monachum factum in monasterio damnat.*

26 Greg. Tours, *Hist. Franc.,* VI, 43.

27 J. Bicl., *Chron.*, a. 584, 2: *His diebus Audeca in Gallaecia Suevorum regnum cum tyrannide assumit et Sisegutiam relictam Mironis regis in coniugium accepit*. También parece referirse a este hecho Greg. Tours, *Hist. Franc.,* VI, 28 cuando exclama lo siguiente: *ipse quoque acceptam soceri sui uxorem, Galliciensem regnum obtinuit.*

28 En dicho artículo tratamos también la adopción como madre por parte de Recaredo en una decisión que creemos que parte de la misma idea que el tema de la boda con la reina-viuda por parte de su padre (Castillo Lozano y Molina Gómez 2019, 203-205).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

poder lo suficientemente fuerte para consolidar su posición y volver a conseguir la autonomía del reino respecto al dominio del sector godo liderado por Leovigildo.

Sin embargo, creemos que cabe la posibilidad de que ciertos sectores nobiliarios del reino no apoyasen al nuevo rey Audeca y que optaran por el colaboracionismo con el nuevo poder para asegurarse su posición en el nuevo entramado político y así evitar la confrontación y la caída en el olvido (Kulikowski 2012, 47; Fernández 2017, 188; Poveda Arias 2022, 288). Esto provocó que muchos magnates suevos apoyaran a Leovigildo en su conquista del reino suevo y que este posteriormente recompensaría a estos nobles por su ayuda (Barroso Cabrera, Morín de Pablos y Sánchez Ramos 2015, 28).

Además, podríamos incidir en la idea de que la campaña militar que va a liderar Leovigildo contra los suevos liderados por Audeca fue vista para los intelectuales visigodos, que recogen estos acontecimientos (Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla), cómo una restitución de la legalidad al ser el ahora rey de los suevos un tirano y, por dicho motivo, ser alguien ilegítimo a la hora de ostentar el poder. Sin embargo, y esto es un aspecto que debemos tener muy en cuenta, es que este suceso únicamente está relatado por fuentes literarias vinculadas al poder visigodo. Por lo tanto, todo ese proceso de conquista y anexión de la *Gallaecia* sueva al reino toledano parte de unas fuentes literarias sumergidas en un fuerte nacionalismo godo que veían este acontecimiento como el devenir natural de la historia al estar previsto por la providencia que había elegido al pueblo godo como su instrumento (Castillo Lozano 2021, 205-224). A su vez, este relato ayudaba a construir el retrato óptimo de un rey guerrero y unificador como lo fue Leovigildo cuyo único defecto para estos historiadores era la mancha de su fe arriana (Castillo Lozano 2019, 50-52 y 70-72). Por lo tanto, estamos observando una construcción carismática del rey godo como el vencedor de los suevos y el unificador de la Península Ibérica bajo el dominio de la corte toledana. Incluso, esta victoria del rey Leovigildo tuvo su reflejo en una serie monetal con una fuerte carga simbólica muy bien estudiada por Fernando López Sánchez (2018, 157-160) y a la que no haremos más referencia al no ser el objeto del presente trabajo.

Por consecuente, no tenemos fuentes suevas que nos proporcionen información desde el otro punto de vista del otro contendiente de esta campaña bélica, por lo que no erraríamos al indicar que, posiblemente, desde una perspectiva sueva, estos acontecimientos podrían haber diferido al menos en naturaleza, causas y consecuencias. Entrando en el peligroso terreno de la especulación, puesto que no contamos con fuentes literarias o materiales que apoyen las tesis que vamos a desarrollar a continuación, desde un punto de vista heurístico a través de lo que parece exhalar las pocas fuentes literarias con las que contamos, podríamos incidir en la idea de que el hipotético usurpador suevo Audeca debería ser un poderoso cabecilla nobiliario que, en una demostración de fuerzas y de apoyo social, tuvo la base socioeconómica y militar suficiente como para intentar sacudirse el dominio ejercido por Leovigildo a la monarquía sueva representada en un primer momento por Mirón y, posteriormente, por su hijo Eborico. Este último rey incluso puede que, ante los pactos de fidelidad firmados entre ambos monarcas, fuese una especie de títere que fue elegido por Leovigildo (las fuentes apenas nos otorgan información sobre la sucesión dinástica entre Mirón y Eborico más allá de decir que el último era hijo del primero, e incluso, llegan a ser ambiguas, al decir que Eborico fue ascendido al trono regio tras la derrota y muerte de su padre en Sevilla[29]) para cumplir su voluntad en los territorios por donde se extendía el reino suevo. Ante esta coyuntura, se puede pensar de manera hipotética que Audeca canalizó el descontento de ciertos sectores de la nobleza sueva infeliz ante esta situación de inferioridad y vasallaje, si se me permite el término, respecto a Toledo.

29 J. Bicl., *Chron.,* a. 583, 1.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

De este modo, es posible que revocara el juramento de fidelidad o que dejara de pagar impuestos al monarca godo (García Moreno 2008, 169).

Bajo esta presuposición tendríamos que dar validez a las teorías que apuntan que Audeca acuñó moneda[30] a su nombre bajo la siguiente leyenda: *ODIACCA REIGES* (Grierson 1962, 27-32; Barral I Altet 1976, 50; Pliego Vázquez 2012, 80; Pliego Vázquez 2018, 151). Esto iría vinculado a la anterior idea que hemos expuesto y que explicaría ese intento de recobrar la autonomía sueva respecto a la corte toledana, puesto que, no lo olvidemos, el hecho de acuñar moneda es una de las atribuciones del poder monárquico de las realezas de estos reinos tanto desde el punto de vista económico como desde el prisma simbólico, ya que ello supone una declaración de soberanía sobre un territorio y unas gentes. Esto explica el hecho de que, prácticamente, cualquier gobernante busca acuñar y/o emitir su propia moneda para fortalecer su posición al frente de una serie de territorios y dotar de este modo a su figura de la legitimidad suficiente como para gobernar, evitando así la disputa con otros clanes aristocráticos rivales. En definitiva, si atendemos a que Audeca acuñó moneda, esto sería un hecho distintivo de un intento de demostrar su soberanía y su legitimidad ante la nueva dignidad adquirida tras destronar al antiguo rey Eborico y, sobre todo, para mostrar su autonomía respecto a la sede toledana.

Sin embargo, contamos con un problema relacionado con este numisma del cuál parten nuestras hipótesis, ya que no lo hemos podido estudiar ni analizar correctamente al estar perdido. En otras palabras, el ejemplar donde basamos estas ideas es un ejemplar poco fiable que permanecía en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid, España) hasta su desaparición con el estallido de la Guerra Civil en 1936, lo que ha suscitado muchas sospechas sobre su autenticidad e identificación (Gomes Marques 1998, 195-201; Díaz Martínez 2011, 151). En este sentido, por lo tanto, no hemos podido estudiarlo ni hemos podido recurrir a estudios fiables de otros compañeros acerca de esta pieza al estar desaparecida y contar únicamente con imágenes antiguas, de calidad cuanto menos cuestionable. La moneda en cuestión es la siguiente[31]:



Figura 1. Tremis de Odiacca/Audeca

### 3. 1. 2. Los castigos recibidos por Audeca

Dentro del derecho penal visigodo y del pensamiento historiológico del que hacen gala tanto Isidoro de Sevilla como Juan de Bíclaro, cualquier acto en contra de un rey que adquiere la categoría de pecado y debe ser castigado puesto que no solo incurre en un acto delictivo contra el rey, el reino y sus gentes, sino que va más allá al ir contra Dios.

Por lo tanto, este crimen no solo es político, sino que también adquiere los tintes de un crimen religioso, de un pecado. Esto es debido a que se están incumpliendo los juramentos de fidelidad que todo noble y súbdito debía de realizar a su nuevo monarca bajo la mirada atenta e infatigable de Dios. En otras palabras, estos juramentos de fidelidad actuarían por tanto cómo una ordalía anticipada[32] (Alvarado Planas 1993, 437-540) que, a su vez, actuarían como un "mecanismo de construcción de poder en un contexto de inestabilidad política y debilidad estructural de la aristocracia y el estado" (Orlowski 2010, 85) al dotar de sacralidad a la figura del monarca visigodo, por otro lado tan débil dentro de ese frágil

30 Sobre numismática sueva, consultar Peixoto Cabral 1997; Livermore 1989-1990, 39-49.

31 Extraída de Cebreiro Ares 2012, 54.

32 Estas ordalías actúan casi como una institución cuyo origen se hunde en el mundo indoeuropeo: Benveniste 1983, 334-341.

equilibrio consabido entre los diferentes clanes aristocráticos, de ahí que necesitase esta sacralización para intentar legitimar y consolidar su posición.

Por lo tanto, esta idea de corte teológico parece que está dotando al rey de una aureola de inviolabilidad con su sacralización para evitar, al menos desde el punto de vista más teórico, cualquier acto contra su persona. En otras palabras, está intentado generar un discurso legitimista, que parte de las altas esferas de la corte toledana, con un objetivo muy claro: evitar cualquier acto de usurpación que iba en perjuicio de la figura del rey. Por dicho motivo, el pensamiento historiográfico de los historiadores visigodos niega las tesis clásicas que justificaban la deposición de un tirano por su despotismo ante la sociedad. En este sentido, la línea que sigue la tradición literaria visigoda es la del dogma teocrático isidoriano que niega cualquier tipo de acto contra el monarca (Guiance 2001-2002, 33). Todo ello se pone en relación con el canon 75 del IV Concilio de Toledo (633) donde se resume en gran medida el pensamiento sobre la institución monárquica de este reino. En resumidas cuentas, este canon viene a fortalecer, desde el plano teórico (lo que a su vez da sobrada muestra que la realidad política del reino era muy diferente), la sacralidad de los monarcas de este reino y su carácter inviolable para la sociedad, ya que solo la divinidad cristiana tiene el poder absoluto como para juzgar a los reyes (Orlandis Rovira y Ramos-Lissón 1986, 292; Velázquez Soriano 2003, 175-181). Esto es muy interesante porque todo se deja a un plan de la Providencia que hace que ningún acto pueda dirigirse contra el rey, ya que aquel que intentase realizar esto incurriría no solo en un crimen político sino en un pecado a ojos de Dios. De igual modo, deja a la iglesia como la garante de esta sacralización hacia el rey lo que podría estar a su vez mostrándonos cierta tensión entre la nobleza eclesiástica y una monarquía que aspiraba a convertirse en centralizadora.

En esta tesitura, el incumplimiento de este juramento llevaba consigo toda una serie de penas terrenales y religiosas que el derecho visigodo regulaba (Valverde Castro 2000, 218) y que iban dirigidas a todos los habitantes del *regnum*, ya fueran laicos o eclesiásticos (Iglesias Ferreirós 1971, 45-46). El objetivo de estas penas, la misión que cumplían, se puede resumir fácilmente: proteger el reino, al rey y a la familia real contra los usurpadores (Petit 1986, 7-20).

Dentro de esta cosmovisión de la justicia, hemos de ser capaces de entender que las penas que se le aplican a este Audeca (al igual que las que se aplicó a Malarico) proceden del mundo germánico en gran medida, si bien es cierto, que también hay una influencia más que palpable del mundo clásico, y cumplen la función que hemos comentado anteriormente, que no es otra que la de "matar" simbólicamente al usurpador para impedir que volviera a hacerse con el poder. Por dicha razón, a Audeca, se le sometió a un tormento similar a la decalvación[33], se le expropió sus bienes[34] y se le condenó al exilio[35].

En lo relacionado a la decalvación (Crouch 2010, 59-81; Arce Martínez 2011, 154-157), la pena consistía en privarle del cuero cabelludo. En otras palabras, consistía en tonsurarlo. Esta acción suponía un estigma para toda la vida[36],

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

33 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 5: *Audeca vero regno privatus tondetur et honore presbyteri post regnum honoratus non dubium quod in Eborico regis filio rege suo fecerat.*

S. Is., *HS*, 92: *Audicanem deicit atque detonsum post regni honorem presbiterii officio mancipauit. Sic enim oportuit, ut quod ipse regi suo feccrat, rursus ide congrua uicissitudine pateretur.*

34 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 2: *Leovegildus rex Gallaecias vastat, Audecanem regem comprehensum regno privat, Suevorum gentem, thesaurum et patriam in suam redigit potestatem et Gothorum provinciam facit.*

35 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 5: *Audeca (…) et exilio Pacensi urbe relegatur.*

36 Es interesante el estudio que realiza Hoyoux para el mundo franco, ya que para él: "les francs considéraient un homme privé de ses cheveux comme un mutilé" (Hoyoux 1948, 496). El trabajo se centra en el mundo franco, sin embargo, creemos que se trata de un elemento que provendría de un imaginario colectivo germánico que compartirían francos y visigodos.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

puesto que en el ámbito del poder significaba privarlo de cualquier puesto predominante dentro del reino y de los grupos nobiliarios, porque la melena en esta época era un signo de distinción y de nobleza[37].

La pena del exilio creemos que iba asociada a la de la expropiación de bienes como hemos argumentado con anterioridad. La finalidad de este castigo es clara y tiene un sentido social muy fuerte y sólido ya que la principal idea era la de apartar al individuo de sus fuentes de riqueza (a la vez de que aliviaba el tesoro regio[38]) y de sus grupos de poder. En otras palabras, se intentaba apartar totalmente al enemigo de sus redes clientelares y de sus fuentes económicas para evitar que volviera a protagonizar otro intento de usurpación y que siguiera siendo una fuerza molesta para el poder real. De este modo, quien sufría este castigo era apartado de las relaciones sociales y de poder del organigrama del reino. Por lo tanto, se aprecia que esta pena estipulada en el derecho penal visigodo tenía el objetivo de apartar y expulsar del sistema a estos usurpadores. Además, este castigo permitía reforzar la propia figura del rey visigodo al acrecentar su *clementia* y su *pietas* puesto que, posiblemente, este castigo sustituyó a la pena de la muerte (Prego de Lis 2006, 528), lo cual evitaba de igual modo, entrar en un conflicto irrefrenable y eterno con los grupos aristocráticos que habían apoyado al derrotado. Así se mostraba a un rey piadoso y clemente, pero, a la vez, autoritario y poderoso al castigar a aquel que había osado arrebatarle el trono, pero al mismo tiempo, con esta decisión contentaba y contenía a los grupos aristocráticos rebeldes (Frighetto 2015, 133). También cabe la posibilidad que esta pena del exilio llevara también asociada, además de la privación de bienes, la penitencia forzosa (Zeumer 1944, 151, n. 26; King 1981, 110, n. 31; Petit 1998, 222-223; Prego de Lis 2006, 516), puesto que en el caso que nos ocupamos se obligó a Audeca a entrar en un monasterio, como ya en el pasado había ocurrido con Eborico cuando fue apartado del poder. Esto en la práctica supone no volver a ocupar una posición prominente dentro de los grupos de poder suevos, ya que al jurar los hábitos deben pasar una serie de ritos que imposibilitan volver a ejercer un poder político terrenal.

Por añadidura, hay que destacar que tanto en Isidoro como en Juan de Bíclaro, está muy presente la idea del pecado-castigo y la presencia de la idea del juicio de Dios como categoría histórica (Mazzarino 1961, 51-73; Castillo Lozano 2021, 205-224) dentro de la concepción teológica de la historia de ambos intelectuales. En consecuencia, dentro del pensamiento historiológico de estos autores, la derrota de Audeca está plenamente justificada, puesto que ha incurrido en una pena terrenal y religiosa al levantarse en armas contra su legítimo rey rompiendo el juramento de fidelidad habido con él. Por dicho motivo, se entiende que la providencia y su juicio estén tan presentes y que los propios autores narren esta derrota con cierto tono irrisorio y alegre como parece que se destila de esa afirmación que hace Juan de Biclaro[39] al señalar que fue castigado de la misma manera que él castigó a Eborico en una especie de ley de compensación por sus pecados pasados y en el que puede subyacer esa sentencia bíblica de "a quien hierro mata, a hierro muere", como ya aparece en Isidoro de Sevilla al referirse al triste final que tuvo que sufrir Witerico[40].

37 Al respecto, recomendamos los siguientes trabajos del mundo franco de este elemento simbólico que proviene del universo de elementos y concepción de poder germánico: Wallace-Hadrill 1962; Cameron, Averil 1965, 1203-1216.

38 Que a su vez servía para como mecanismo político, ya que con estas expropiaciones se podían "comprar" lealtades de otros grupos aristocráticos y aumentar la clientela fiel al rey. Castellanos García 2007, 161; Díaz Martínez 2003, 93-112; Pino Abad 2016, 34.

39 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 5: *Audeca vero regno privatus tondetur et honore presbyteri post regnum honoratus non dubium quod in Eborico regis filio rege suo fecerat, patitur et exilio Pacensi urbe relegatur.*

40 Is., *HG*, 58.

### 3. 2. Malarico

#### 3. 2. 1. La rebelión de Malarico

Con la victoria de Leovigildo, el reino suevo desapareció y fue anexionando e integrado como una provincia más del reino toledano (Poveda Arias 2022, 283-299) puesto que, tras la derrota de Audeca, el rey visigodo no devolvió el trono a su legítimo dueño: Eborico. Esto se explica debido a que el rey suevo, cuando es apartado por el usurpador Audeca, recibió la tonsura eclesiástica lo que le impedía volver a ejercer el poder. Ante esta tesitura, las opciones en relación con el trono suevo eran claras: la búsqueda de un nuevo pretendiente entre las familias más poderosas del reino o la absorción por parte del reino toledano. Como sabemos, Leovigildo optó por la segunda opción, lo que nos puede llevar a la reflexión de que Eborico fuese una simple marioneta de Toledo, esto explicaría la rebelión de Audeca como un intento de librarse del yugo visigodo (si bien esto entra en el terreno de la mera reflexión a través del relato y de la naturaleza de las propios testimonios que hemos manejado, ya que debido a la parquedad de las fuentes y al no contar con testimonios de origen suevo, dicho planteamiento no pasa de una mera conjura que no podemos terminar de confirmar, pero tampoco de descartar). En consecuencia, se podría pensar que la conquista de Leovigildo fue un mero trámite (Díaz Martínez 2011, 246-247), ya que desde hacía tiempo controlaba los hilos del reino suevo y tenía ya sus propias alianzas con ciertos grupos nobiliarios suevos, algo que explicaría la perduración de ciertas familias suevas hasta el mismo final del reino godo e incluso hasta la génesis de los núcleos cristianos del norte (García Moreno 2006b, 50 y 66).

A pesar de lo anteriormente expuesto, todo apunta a que la situación no fue aceptada por todos los grupos nobiliarios, muchos de los cuales se rebelaron para recuperar su independencia política respecto al reino toledano. Dicho levantamiento militar fue encabezado por un noble llamado Malarico. Este acontecimiento únicamente está documentado en la obra de Juan de Bíclaro[41]. De este personaje no conocemos nada de su vida anterior a liderar este movimiento. Sin embargo, siguiendo la tesis de Diesner (1978, 129-142), este noble suevo tuvo que ser el miembro de alguna importante facción nobiliaria sueva que gozara de una buena posición para poder contar con los recursos económicos y humanos suficientes para rebelarse a Leovigildo. De hecho, según algunos autores (García Moreno 2008, 171; García Moreno 1997, 226 y, parafraseando el anterior trabajo, Márquez Castro 2017, 595, n. 43), fue un miembro de un poderoso clan aristocrático afincado en la zona de Lugo y en el territorio septentrional del reino y que, en principio, no tendría ningún lazo familiar con Audeca, Mirón y Eborico. Sin embargo, no pertenecer a la extinta dinastía regia sueva no sería impedimento para que se tratara de uno de los nobles más dominantes y poderosos entre los suevos del S. VI como muestra el hecho de que capitalizara el descontento y la irritación de ciertos grupos suevos ante la conquista y posterior anexión producida en el 585 por parte de los ejércitos visigodos liderados por el monarca Leovigildo.

Posiblemente, y entrando en el campo de la historia contrafactual, este alzamiento tendría el objetivo de restaurar el reino suevo logrando así librarse de la dominación visigoda y, de esta manera, volver a recuperar su autonomía. No obstante, este movimiento fracasó y no logró su objetivo, tratándose del último momento donde figura el reino suevo de manera independiente en las fuentes literarias, puesto que, a partir de ahora, la historia de la *Gallaecia* irá siempre ligada a la historia del reino visigodo de Toledo al convertirse en una provincia de este. De hecho, parece que existirá un proceso consciente de desmemoria para desligar a los suevos del pasado de esta tierra. Al respecto, es muy interesante lo que propone Díaz Martínez (2011, 246) sobre este

41 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 6.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

proceso, ya que para este investigador existe un enérgico y consciente acto de desmemoria por parte de los apologetas visigodos cuyo objetivo posiblemente es el de borrar el pasado suevo de estos territorios para permitir una rápida inclusión e integración de estos al organigrama administrativo y político del reino toledano.

### 3. 2. 2. El castigo recibido por Malarico

Al igual que Audeca, Malarico también será castigado por sublevarse contra el poder legítimo encarnado ahora por el rey Leovigildo. Ante esta situación, y según el pensamiento historiológico de las fuentes literarias, su derrota y ulteriores castigos eran totalmente ineludibles y estaban más que justificados dentro de un plan delimitado por la Providencia para hacerles pagar por sus deleznables actos.

Sin embargo, poco sabemos de los castigos y penas que se le aplicaron puesto que las fuentes son bastantes parcas al respecto. Solo Juan de Bíclaro menciona que fue apresado y conducido ante Leovigildo[42]. Por este motivo, creemos que este tirano fue derrotado, tomado como prisionero y llevado en algún tipo de ceremonia burlesca ante Leovigildo. El lugar donde se encontraba Leovigildo en estos momentos lo desconocemos. Sin embargo, podría darse el caso de que se encontrase en Toledo, la ciudad regia (Martin 2003, 239; Valverde Castro 2017, 56-57). Esto aumentaría el valor simbólico de este pasaje al entrar en juego la capital del reino, y demostrarnos una hipotética ceremonia de triunfo a la que habría que añadir con toda posibilidad la correspondiente confiscación de bienes a Malarico tras ser aplastada su sublevación.

La función de esta pena creemos que está clara. Su objetivo principal es buscar la humillación del derrotado y presentar al rey visigodo como triunfador ante esta rebelión, siguiendo el modelo de los triunfos del Bajo Imperio Romano y del Imperio bizantino (McCormick 1986, 303-304). Poco sabemos de las ceremonias llevadas a cabo en este escarnio público, puesto que Juan de Bíclaro solo lo menciona en otra ocasión para citarnos los castigos aplicados a otro usurpador (Argimundo[43]) que se alza contra el gobierno de Recaredo. En ambas ocasiones es muy escueto, aunque, por comparación, un siglo después tenemos un magnífico testimonio de un desfile de esta naturaleza. Nos estamos refiriendo a cuando Paulo es apresado y se le conduce a la *urb* regia, Toledo, junto a sus seguidores una vez que es derrotado por el rey Wamba[44]. Este pasaje sí que es rico en detalles y, podemos observar, como al traidor y a sus seguidores se les rapa la cabeza (aplicando la pena de la

42 J. Bicl., *Chron.*, a. 585, 6: *oppressus comprehenditur et Leovigildo vinctus praesentatur*.

43 J. Bicl., *Chron.*, a. 590, 3. Para un análisis somero de esta rebelión, consultar Castillo Lozano y Molina Gómez, 2016, 35-52.

44 Jul. Tol., *HWR*, 30: *Etenim quarto fere ab urbe regia miliario Paulus princeps tyrannidis uel ceteri incentores seditionum eius, decaluatis capitibus, abrasis barbis pedibusque nudatis, subsqualentibus ueste uel habitu induti, camelorum uehiculis imponontur. Rex ipse perditionis praeibat in capite, omni confusionis ignominia dignus et picea ex coreis laurea coronatus. Sequebatur deinde hunc regem suum longa deductione ordo suorum dispositus ministrorum, eisdem omnes quibus relatum est uehiculis insedentes eisdemque inlusionibus acti, hinc inde adstantibus populis, urbem intrantes. Nec enim ista sine dispensatione iusti iudicii Dei eisdem accessisse credendum est, scilicet tu alta ac sublimia confusionis eorum fastigia uehicolorum edoceret sessio prae omnibus subiecta, et qui ultra humanum morem astu mentus excelsa petierant excelsiores luerent conscensionis suae iniuriam. Sint ergo haec insequuturis reposita saeculis, probis ad uotum, improbis ad exemplum, fidelibus ad gaudium, infidis ad tormentum, tu utraque pars in contuitu quodam sese lectionis huius inspiciens, et quae rectis smitis graditur, prolapsionis casus effugiat, et quae iam cecidit, in horum se hic semper proscriptionibus recognoscat.*

Podríamos rescatar otro paralelo en Sis., *Vit. Des.*, 21: *De cuius interitu qua uulgata opinione comperimus dicere non pigebit. Est animal tortuosum immane magis obtinens corpus, habens et naturaliter quosdam anfractus- summitas <sci>licet dorsi turgentior atque collectior celsiorem artubus reliquis obtinet locum, oneri satis abundeque aptissimum-etin uehendis animalibus ceteris rebus prestantior, In huius centri fastigium uestibus detecta antefacta sustollitur coramque uultibus hostium ignominiose deducitur. Aliquandiu fedissimum expectantibus miraculum tribuit; dehinc sonipedum indomitorum artatur atque per inuia fragrosaque loca raptatur. Sic equis feruentibus corpus iam senio maceratum frustratim decerpitur ac diuaricata sparsim sine nomine membra cruentaque laxantur.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

decalvación), se les impone una falsa corona que busca ultrajar al preso compuesta por una banda negra (en parte por su deleznable acto de robar unas coronas de donación regia), se les coloca en carros tirados por camellos, van descalzos y se les viste con túnicas y sayones sucios (Castillo Lozano 2014, 93-94; *Ibid*., 2019, 184-186). Posiblemente, la ceremonia donde Malarico fue presentado ante Leovigildo fuese similar a esta de Paulo, aunque Juan de Bíclaro, por la propia naturaleza de su obra, no nos da apenas detalle de ella.

En cualquier caso, la fuente nos quiere mostrar el gran contraste existente entre el rey legítimo que ha triunfado gracias a la intervención divina y el usurpador (*tyrannus*) derrotado y sometido. Lo que se busca en apariencia es la creación de una escena ejemplarizante y didáctica que ayude a evitar nuevas confrontaciones y ayude al fortalecimiento del poder regio. De esta manera, esta ceremonia adquiriría una vital importancia dentro del sistema propagandístico visigodo como medida correctora ante futuros enemigos y como un mecanismo de consolidación y robustecimiento de la institución monárquica.

## 4. Reflexiones finales

En conclusión, podríamos indicar que las fuentes con las que contamos para reconstruir los últimos coletazos de vida del reino suevo afincado en la *Gallaecia* son escasas y abiertamente partidistas. Esto es debido a que las principales obras que tenemos para estudiar este periodo son de origen visigodo (Isidoro de Sevilla y Juan de Bíclaro). Por dicha razón, estas fuentes, tendrán un discurso nacionalista godo muy marcado y justificarán la conquista de Leovigildo como un proceso de legitimación ante los intentos de usurpación sufridos por parte del monarca suevo Eborico, cuando realmente se pudieron tratar de movimientos orquestados por ciertos sectores de la nobleza sueva en un intento de restaurar su antiguo reino para recuperar su autonomía e independencia respecto a la sede toledana.

Ante esta tesitura, y leyendo entre líneas en las fuentes, podemos comprender que los instantes finales del reino suevo fueron convulsos y protagonizados por distintas facciones nobiliarias que se disputaban el poder, incluyendo en este aspecto al clan nobiliario visigodo liderado por el monarca Leovigildo. En este sentido, y como ya expusimos en el trabajo, la proyección intelectual, política y diplomática de la monarquía sueva en estos momentos, del que el magnífico tratado retórico de Martín de Braga es heredero, encontró un fuerte obstáculo difícil de superar en el afán expansionista de Leovigildo que llegó a subyugar a su voluntad el reino suevo desde época del rey Mirón al reino toledano. Esto provocará un gran descontento entre diferentes grupos nobiliarios que desembocarán en las dos rebeliones analizadas con anterioridad: la de Audeca y la de Malarico. Por lo tanto, paradójicamente, a pesar del momento de esplendor de principios del reinado de Mirón, nos encontramos ante un reino "vasallo", si se me permite el término, de Leovigildo. Esto provocó una reacción por parte de las élites del reino suevo que encabezarían diferentes clanes aristocráticos liderados por poderosos nobles como serían Audeca, Malarico o, incluso, Aspidio, que llegarían a disputarle el poder al monarca o a intentar gobernar de manera autónoma diferentes territorios.

Estas rebeliones serán aplastadas por las tropas de Leovigildo y sus cabecillas serán castigados siguiendo una serie de correctivos regulados por un derecho penal visigodo que hunde sus raíces en la propia teología. Esto es debido a que los actos cometidos no llevaban solo a unas penas físicas sino, sobre todo, a una serie de castigos simbólicos siguiendo el pensamiento historiológico visigodo y en el marco de una concepción compartida de una historia con base teológica. De este modo, el juicio de Dios se instaura como un aspecto clave para entender el significado de las fuentes literarias godas en lo referente a su trato con estos dos usurpadores. Por finalizar, nos gustaría referir que las dos sublevaciones responden

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

a dos situaciones diferentes. Posiblemente, con Audeca el movimiento visigodo es el de acabar con un noble con la suficiente fuerza como para terminar de constituirse como una amenaza en el flanco noroccidental del reino de Leovigildo. Mientras que el caso de Malarico, creo que el análisis tendría que ser desde la óptica de una anexión ya del reino visigodo por parte del poder godo. En otras palabras, es una rebelión de la nobleza local de esos entornos contra el poder central del reino. Eso sí, ambos estallidos sediciosos nos hacen reflexionar sobre el poder territorial de la nobleza visigodo y sueva, y sobre los entresijos que terminaron conduciendo a la anexión del reino suevo por parte de Leovigildo.

## Ediciones de fuentes clásicas


Álvarez Rubiano, P. 1943. La crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio. *Analecta Sacra Tarraconensia* 16, 7-44.

Barlow, C. W. 2001. *Martini episcopi Bracarensis. Opera omnia,* 204-250. New Haven: Yale University Press.

Cardelle De Hartman, C. y Collins, R. 2001. *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Concularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon.* Turnhout: Bropols.

Díaz y Díaz, P. R. 1990. Julián de Toledo. Historia del rey Wamba (Traducción y notas). *Florentia Ilibettitana* 1, 89-114.

Gil, J. 1991. *Misellanea Wisigothica.* Sevilla: Universidad de Sevilla (para la *Vita Desiderii*, 53-67).

Krusch, B. 1983. *Gregorii Episcopi Turonensi Historiarum Libri X, MGH, SRM,* Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, Hannover.

Krusch, B. 1969. *Gregorii Episcopi Tvronensis. De Virtutibus S. Martini. Libro octo miraculorum*, *II, I, Miracula et Opera Minora, Tomi I, Pars II, MGH, SRM*. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, Hannover.

Levinson, W. 1974. *Historia Wambae Regis*. En Hillgarth, J. (Ed.), *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera Pars I,* .Corpus Christianorum, Series Latina CXV, 213-255. Turnhout: Brepols.

Rodríguez Alonso, C. 1975. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro".


## Bibliografía


Alvarado Planos, J. 1993. "Ordalías y derecho en la España visigoda". En *III Congreso de Estudios Medievales. De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV- VIII,* 437-540. Madrid: Editorial Fundación Sánchez Albornoz.

Arce Martínez, J. 2017. *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711).* Madrid: Marcial Pons.

Barral I Altet, X. 1976. *La circulation des monnaies suèves et visigothiques: Contribution à l'histoire économique du royaume visigot.* München: Artemis Verlag.

Barroso Cabrera, R., Morin de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M.ª 2015. *Gallaecia Gothica: de la conspiración del Dux Argimundus (589-590 d. C.) a la integración en el reino visigodo de Toledo.* Madrid: Audema.

Bejczy, I. 2011. *The cardinal virtues in the middle ages. A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century.* Leiden-Boston: Brill.

Benveniste, E. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.* Madrid: Editorial Taurus.

Cameron, A. 1965. How did the Merovingian Kings wear ther hair?. *Revue belge de philologie et d'histoire* 43 (4), 1203-1216.

Castellanos García, S. M. 2007. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Editorial Alianza.

Castillo Lozano, J. A. 2014. La figura del *tyrannus,* del rebelde, en la tradición visigoda a través de las obras de Julián de Toledo. *Herakleion* 7, 85-101.


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Castillo Lozano, J. A. 2019. *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo.* Antigüedad y Cristianismo. Monografías de la Antigüedad Tardía. Murcia: EDITUM.

Castillo Lozano, J. A. 2021. El papel de la Providencia: el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía visigoda. *Carthaginensia* 37 (71), 205-224.

Castillo Lozano, J. A. y Molina Gómez, J. A. 2016. El castigo aplicado al *tyrannus* Argimundo según el *Chronicon* de Juan de Bíclaro. *Potestas,* 9, 35-52.

Castillo Lozano, J. A. y Molina Gómez, J. A. 2019. Gosvinta y el poder. De reina a tirana. En Conesa Navarro, P. D., Gualda Bernal, R. M.ª y Martínez García, J. J. (Eds.), *Género y mujeres en el Mediterráneo Antiguo. Iconografías y Literatura,* 195-214. Murcia: CEPOAT libros.

Cebreiro Ares, F. 2012. Dificultades que plantea el estudio de la historia monetaria sueva. En Cabreiro Ares, F. (Ed.), *Introducción a la historia monetaria de Galicia (s. II a. C.-XVIII d. C.),* 31-64. A Coruña: Labirinto de Paixóns.

Collins, R. 2005. *La España visigoda,* 409-711. Barcelona: Crítica.

Crouch, J. 2010. The Judicial Punishment of *Decalvatio* in Visigothic Spain: a Proposed Solution based on Isidore of Sevilla and the Lex Visigothorum. *The mediterranean Review* 3 (1), 59-81.

Díaz Martínez, P. de la C. 1986-1987. La monarquía sueva en el s. V. Aspectos políticos y prosopográficos. *Studia Historica. Historia Antigua* 4-5, 205-226

Díaz Martínez, P. de la C. 2003. Las cárceles en la Hispania visigoda. En Torallas Tovar, S. y Pérez Martín, I. (Eds.), *Castigo y reclusión en el mundo antiguo,* 193-207. Madrid: Editorial CSIC.

Díaz Martínez, P. de la C. 2011. *El reino suevo (411-585).* Madrid: Akal.

Díaz Martínez, P. de la C. 2012. Confiscations in the Visigothic reign of Toledo. A political instrument. En Porena, P. y Rivière, Y. (Eds.), *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares. Une approche régionale*, 93-112. Collection de l´École française de Rome 470. Roma : École française de Rome.

Diesner, H.-J. 1978. Bandas criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda. *Hispania Antiqua* 3,129-142.

Fernandez, D. 2017. *Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300-600 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fernández De Mata, I. 1997. Pueblos y crónicas sobre el enigma de los rucones bajo una perspectiva etnohistórica. *Revista Mnemosyne* 4, 106-140.

Ferreiro, A. 1987. The Sueves in the *Chronica* of John of Biclaro. *Latomus* 46, 201-203.

Ferreiro, A. 1995. Braga and Tours: Some observations on Gregory's *De virtutibus sancti Martini* (1.11). *Journal of Early Christian Studies* 3 (2), 195-210.

Ferreiro, A. 1997. Veremundo r(eg)e: Revisitin an inscription at San Salvador de Vairao (Portugal). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116, 263-272.

Fontán Pérez, A. 1986-1987. San Martín de Braga, una luz en la penumbra. *Cuadernos de filología clásica* 20, 185-200.

Frighetto, R. 2015. El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda. Los ejemplos de Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla. En Vallejo Girvés, M., Bueno Delgado, J. A. y Sánchez-Moreno Ellart, C. (Eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía,* 111-134. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones Universidad de Alcalá.

Galán Sánchez, P. J. 1994. *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda.* Cáceres: Universidad de Extremadura.

García Moreno, L. A. 1997. Las Españas de los siglos V-X: invasiones, religiones, reinos y estabilidad familiar". En De La Iglesia Duarte, J. I. (Ed.), *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*de 1996*, 217-234. Nájera: Instituto de Estudios riojanos.
García Moreno, L. A. 2006a. La iglesia y el cristianismo en la Galecia de época sueva. *Antigüedad y Cristianismo* 23, 39-55
García Moreno, L. A. 2006b. Suevos y godos en Asturias (En torno a los orígenes étnicos de la Reconquista). *II Seminariu d'Estudios Asturianos de la Fundación Belenos*, 39-67.
García Moreno, L. A. 2008. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado.* Madrid: Real Academia de la Historia.
Gomes Marques, M. 1998. *A moeda peninsular na idade das trevas.* Sintra: Instituto Sintra.
Grierson, Ph. 1962. A tremissis of the Suevic King Audeca (584-5). *Estudos de Castelo Branco* 6, 27-32
Guiance, A. 2001-2002. *Rex perditionis*. La caracterización de la tiranía en la España visigoda. *Cuadernos de historia de España* 77, 29-40.
Halsall, G. 2018. Social Identities and Social Relationships in Early Merovingian Gaul. En Keller, R. y Sarti, L. (Eds), *Pillages, tributs, captifs: Prédation et sociétés de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge,* 53-68. Paris: Éditions de la Sorbonne.
Hoyoux, J. 1948. Reges criniti. Chevelures, tonsures et scalps chez les mérovingiens. *Revue belge de philologie et d'histoire* 26 (3), 479-508.
Iglesias Ferreiros, A. 1971. *Historia de la Traición: la traición regia en León y Castilla.* Santiago de Compostela: Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela.
King, P. D. 1981. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid: Alianza.
Kulikowski, M. 2012. The Western Kingdoms. En Johnson, S. F. (Ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, 31-59. Oxford: Oxford University Press.
Livermore, H. V. 1989-1990. The coinage of the Suevic Period. *Nvmmvs* 12-13, 39-49.
López Sánchez, F. 2018. El tipo *monetal* visigodo de *victoria* con palma y guirnalda acuñado en *Hispania*: buscando la destrucción del reino suevo de Miro (572-584). En López Quiroga, J. (Ed.), *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de occidente*, 157-160. Ourense: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Ourense.
Márquez Castro, B. 2017. Los suevos en el *Conventus Bracaraugustanus:* su llegada e instalación. En Conesa Navarro, P. D., Martínez García, J. J., Sánchez Mondéjar, C. M., Molina Valero, C. y García Carreras, L. (Eds.), *Antigüedad in progress...Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (Cijima I)*, 585-600. Murcia: CEPOAT libros.
Martin, C. 2003. *La geographie du pouvoir dans l'Espagne wisigothique.* Paris: Presses Universitaires du Septen-Trion.
Mazzarino, S. 1961. *El fin del mundo antiguo.* México: UTEHA.
McCormick, M. 1986. *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Bizantium and the Early Medieval West*. Cambrdge: Cambridge University Press.
Orlandis Rovira, J. 1962. *El poder real y la sucesión al trono en la Monarquía visigoda.* Estudios Visigóticos III, Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid: CSIC.
Orlandis Rovira, J. 1992. *Semblanzas visigodas*. Madrid: Ediciones Rialp.
Orlandis Rovira, J. y Ramos-Lissón, D. 1986. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda.* Pamplona: Editorial Eunsa.
Pardo Fernández, A. 1986. La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares. *Antigüedad y Cirstianismo* 3, pp. 209-219
Orlowski, S. 2010. *Fideles regis* en el reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas reciprocitarias. *Miscelánea Medieval Murciana* 34, 83-91.
Peixoto Cabral, J. M. y Metcalf, D. M. 1997. *A moeda Sueva-Suevic coinage*. Anexos Nvmmvs 4. Oporto: Sociedade Portuguesa de Numismática.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Petit, C. 1986. *De negotiis causarum* (II), *AHDE* 56, 7-20.

Petit, C. 1998. Crimen y castigo en el reino visigodo de Toledo. En Méndez Madariaga, A., Montoro, T. y Sandoval León, M. ª D. (Eds.), *Los visigodos y su mundo. Jornadas internacionales Ateneo de Madrid. Noviembre de 1990*. Arqueología, paleontología y etnografía 4, 215-238. Madrid: Comunidad de Madrid. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Patrimonio Cultural.

Pino Abad, M. 2016. Tensiones entre la monarquía y la nobleza visigodas y la participación de los concilios en este asunto. En Velasco De Castro, R., Fernández Rodríguez, M. y Martínez Peñas L. (Eds.), *Religión, derecho y sociedad en la organización del Estado,* 21-40. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y de las Instituciones.

Poveda Arias, P. 2020. ¿Hacia la unidad de Hispania? Explicaciones sociales a las ofensivas militares visigodas en la Península Ibérica (Siglos VI-VIII). *Gladius* 40, 73-92.

Poveda Arias, P. 2022. Conquista e integración de la *Gallaecia* en el reino visigodo. *Lucentum* 41, 283-299.

Pliego Vázquez, R. 2012. *Gallaecia* en tiempos del Reino visigodo de Toledo: sus emisiones monetarias. En Cebreiro Ares, F. (Ed.), *Introducción a la historia monetaria de Galicia (s. II a. C.-XVIII d. C.),* 65-104. A Coruña: Labirinto de Paixóns.

Pliego Vázquez, R. 2018. La moneda sueva: un destello fugaz en la historia monetaria de Gallaecia. En López Quiroga, J. (Ed.), *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de occidente*, 145-156. Ourense: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Ourense.

Prego de Lis, A. 2006. La pena del exilio en la legislación hispanogoda. *Antigüedad y Cristianismo* 23, 515-530.

Rodríguez Roedel, L. 1997. A Cristianizaçao e a tradiçao clásica na transiçao da Antigüidade para Idade Media: o caso do reino Suevo. *Boletim do CPA* 2 (4), 111-127

Saitta, B. 1979. Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo. *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* 1, 81-134.

Sarti, L. 2018. Methoden, Bedeutung und Legitimation der Aneignung von fremdem Eigentum von der Spätantike zum frühen Mittelalter-Zusammenfassung und Diskussion. En Keller, R. y Sarti, L. (Eds), *Pillages, tributs, captifs: Prédation et sociétés de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge,* 179-193. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Torres Rodríguez, C. 1959. Mirón, rey de suevos y gallegos, y los últimos monarcas suevos. *Cuadernos de estudios gallegos* 14, 165-201.

Torres Rodríguez, C. 1977. *El reino de los suevos*. Santiago de Compostela: Instituto "P. Sarmiento" de Estudios Gallegos.

Ubric Rabaneda, P. 2007. Las nuevas opciones de poder: el protagonismo de los bárbaros en la Hispania del siglo V. *Polis* 19, 179-225.

Valverde Castro, M. ª R. 2000. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda. Un proceso de cambio.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Valverde Castro, M. ª R. 2003. La reina viuda en el derecho visigodo *religionis, habitum adsumat*. *ADHE* 73, 389-406.

Valverde Castro, M. ª R. 2017. *Los viajes de los reyes visigodos de Toledo.* Madrid: Marcial Pons.

Van Dam, R. 1992. *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul.* California: University of California Press.

Velázquez Soriano, I. 2003. *Pro patriae gentisque Gothorum statu* (4th Council of Toledo, canon 75, A. 633). En Goetz, H. W., Jarnut, J., Pohl, W. y Kaschke, S. (Eds.), *Regna and Gentes. The Relationship*


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms,* 175-181. Leiden-Boston: Brill.

Wallace-Hadrill, J. M. 1962. *The Long Haired kings: and other studies in Frankish history*. Methuen: Routledge Library Editions.

Wolfram, H. 2018. *Das Römerreich und seine Germanen. Eine Erzählung von Herkunft und Ankunft*. Köln: Böhlau Verlag.

Zeumer, K. 1944. *Historia de la legislación visigoda*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 41-63, 2023
doi.org/10.6018/ayc.562181

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Cañizar Palacios, J. L. 2023. Princeps salutaris y saluberrima lex: el lenguaje de la salud y la defensa de legitimidad en el discurso político del poder tardoimperial. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 41-63. https:/doi.org/10.6018/ayc.562181

# *Princeps salutaris* y *saluberrima lex*: el lenguaje de la salud y la defensa de legitimidad en el discurso político del poder tardoimperial

## *Princeps salutaris* and *saluberrima lex*: The language of the health and the defence of legitimacy in the political discourse of the Late Roman power

José Luis Cañizar Palacios
*Universidad de Cádiz,*
*Cádiz, España*
joseluis.palacios@uca.es
orcid.org/0000-0001-6288-1200

Recibido: 23-3-2023
Aceptado: 25-5-2023

### Resumen

Nuestra propuesta analiza la longevidad de prácticas relacionadas con el empleo de metáforas y alegorías vinculadas al adecuado ejercicio del poder, focalizando el interés las asociadas con el empleo de un léxico relacionado con el ámbito de la salud. En ese sentido ha de contarse entre las técnicas usadas para enfatizar la defensa de legitimidad en las tareas de gobierno. Se trata de una cuestión que puede observarse en particular en dos de los vehículos de expresión oficial empleados a tal fin en tiempos tardoimperiales: la literatura de corte epidíctico y las constituciones imperiales. Pero además el lenguaje de la salud será de utilidad para desprestigiar y descalificar a quienes por el contrario sean representados como alteradores del orden.

**Palavras-chave**: panegíricos, legislación imperial, *salubritas*, *salus publica*, *pestis*, tardoimperio.

### Abstract

Our proposal analyzes the longevity of practices related to the use of metaphors and allegories linked to the proper exercise of power, focusing interest on those associated with the use of a lexicon connected to the field of health. In this sense, it must be counted among the techniques used to emphasize the defense of legitimacy in government tasks. This is an issue that can be observed particularly in two of the vehicles of official expression employed for this purpose in the Later Roman Empire: literature of an epidictic nature and imperial constitutions. In addition, the language of health will be useful to discredit and disqualify those who, on the contrary, are represented as public nuisances..

**Keywords**: panegyrici, imperial laws, *salubritas, salus publica*, *pestis*, Later Roman Empire.



## Sumario

1. Introducción. 2. La salubridad de la administración, garante de legitimidad. 3. *Pestis* y *malum*: amenazas de la *salus rei publicae*. 4. Conclusiones.

## 1. Introducción

En tiempos de Augusto, y en estrecha consonancia con un periodo donde se imponía de forma incontestable la hegemonía de Roma y comenzaba a trasladarse la idea de su condición de *caput orbis*, el emplazamiento ocupado por la ciudad resultaba alabado y apreciado, tal y como puede leerse en reconocidos autores de la talla de Tito Livio o Vitrubio[1], y ello pese a que se era consciente que el lugar inicialmente escogido, un insalubre humedal, no reunía las mejores condiciones de habitabilidad desde un punto de vista higiénico y sanitario (Ovid. *Fasti* 6.401-406; 6.410-413). No obstante, se implantó en el pensamiento romano la firme creencia en la bonanza de la ubicación[2], subrayándose simultáneamente lo ventajoso de disponer de todo aquello que beneficiase la vida y velase por la salud.

En ese sentido la referencia se revelaba útil para la valoración de la actuación del gobernante en lo concerniente a su gestión del Estado y a la protección que deparaba a los ciudadanos. Se propiciaba de este modo la identificación de semejanzas entre los conceptos de salubridad y bienestar y la correcta administración y gobierno, conociendo un proceso similar al experimentado por otras técnicas en aras de esa misma pretensión, caso de la bastante más conocida y extendida metáfora acerca del adecuado pilotaje de "la nave del Estado" y que asimismo insistía en la idoneidad de quienes detentaban el poder y tenían esa responsabilidad (Mebane 2022; Karper 2019, 86; Manolaraki 2008)[3] o también de las analogías referentes al cuerpo humano, tales como las formuladas en torno a la mención del *corpus rei publicae* o del *corpus imperii* (Walters 2020; Squire 2015). En definitiva, un símil de este tipo venía a sumarse a los mecanismos que oficialmente reforzaban la imagen de legitimidad en quien asumía las tareas de gobierno[4], resultando por ello muy oportuno y conveniente para la expresión y desarrollo del discurso oficial, cuestión retomada con renovados bríos, y desde sus inicios, en la etapa tardoimperial.

Antes de ahondar en detalles, procede recordar que en origen el término *salus* representa una idea abstracta que, como sucede con otras tantas, terminó por concretarse en una divinidad romana. Como se ha indicado (Daremberg y Saglio 1969, 1056-1058), en su sentido más antiguo, la palabra no guardaba relación directa alguna con la cuestión de la salud de las personas, si bien acabará relacionándose con la tenencia de

1 Así por ejemplo en el primer caso en Liv. 5.54.4, donde además se define como un espacio rodeado de elementos *saluberrimi*, y en el segundo en Vitrub. *De architectura* 6.1.10-11, donde se alaba su favorable ubicación geográfica, subrayándose al respecto *Ita divina mens civitatem populi Romani egregiam temperatamque conlocavit, uti orbis terrarum imperii potiretur* ("Así la divina mente ha colocado la ciudad del pueblo romano en una excelente y templada región para poder gobernar las tierras de todo el orbe").

2 De este modo ya Cicerón subrayaba que dentro de un lugar donde predominaba la insalubridad, Rómulo habría seleccionado un espacio óptimo para el asentamiento (Cic. *De republica* 2.11).

3 Se trata de una antigua temática retórica de origen griego que resulta desarrollada en el mundo romano en tiempos tardorrepublicanos, caso por ejemplo de Cicerón, y que se mantiene igualmente activa en época altoimperial, conociendo por último un nuevo auge en la fase tardorromana.

4 De esta manera, por ejemplo, la alusión al correcto manejo de la nave del Estado se acredita, desde fines del s. III d.C., en diferentes fuentes documentales de corte epidíctico, Así puede leerse en Pan. Lat. X(II).4.1-2 del 289; Pan. Lat. VII(VI).9.4 y 12.7-8 del 307; Iul. *Or.* 1.20b-c del 356/357; Tem. *Or.* 15.195a y d del 381; Pan. Lat. II(XII).3.5 y 7.4 del 389; Claud. *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti* 60-63 del 398.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

unas positivas condiciones vitales, asociándose entonces igualmente a otras nociones del mismo campo temático como las de curación y remedio[5]. Posteriormente se fue añadiendo al vocablo un componente y significado político, generándose también el concepto de la *salus publica* para ahondar en la idea de la tutela y correcta supervisión del Estado, adquiriendo un significado colectivo.

Y en esa dinámica *salus* se entenderá además como una cualidad conectada en especial a la figura del *Augustus*, expresando su buen estado físico y moral. De esta forma, y por extensión, el vocablo termina identificándose con su misma persona, al extremo que su buena salud representa y simboliza la pervivencia misma del Estado, tal y como por ejemplo puede leerse en la *gratiarum actio* dedicada por Plinio el Joven a Trajano en el año 100 d.C. (Plin. *Pan*. 67.3)[6] o en la biografía de Augusto relatada por Suetonio, donde directamente se afirmaba que se ofrecían votos por su salud a fin de garantizar la del mismo Estado romano (Suet. *Vit. Aug*. 57.1)[7]. En otras palabras, en la *salus Augusti* reposaba la *salus publica* (Béranger 1953, 169-175).

Por añadidura, la asociación de la figura del gobernante con una terminología de esta clase se relacionará además con la idea de su preocupación por el bienestar público, todo lo cual redundaba en su legitimidad y servía para reivindicarlo y presentarlo como el más apto y adecuado. Se trata de una singularidad que ya se observa en tiempos tardorrepublicanos[8], persiste en la época altoimperial[9] y resulta especialmente impulsada en el discurso oficial tardorromano.

A mayor abundamiento, esta conexión entre la correcta dirección de la administración imperial y la noción de "salud pública" que dota al emperador de una positiva caracterización y difunde que posee una predisposición benefactora, se puede hacer notar mediante distintos medios de comunicación oficial tal y como por ejemplo puede observarse en las monedas, donde se apelará de diferentes modos a la *salus* (Noreña 2011, 142-144). Es así que desde el s. I d.C. fue usual en las acuñaciones la inclusión de la representación antropomórfica de la diosa que lleva ese nombre, así como de la misma leyenda SALVS[10]. Igualmente, desde tiempos de Tiberio, se observan variantes como SALVS AVGVSTA, SALVS AVGVSTVS

5 De tal modo aparece en los comentarios a la obra de Virgilio que realiza el gramático tardorromano Servio Honorato, concretamente en *Comm. Verg. Aen*. II.354: *una salus victis nullam sperare salutem*. Al respecto , cf. Thilo y Hagen 1968 (eds.), 277-278.

6 "Teníamos por costumbre hacer votos por la eternidad del imperio y por la salud de los príncipes <*pro aeternitate imperii et pro salute principum*>, o, mejor dicho, por la salud de los príncipes, y, a causa de ellos, por la eternidad del imperio <*immo pro salute principum ac propter illo pro aeternitate imperii solebamus*>". Seguimos la edición Latina de Goold, 1992 (ed.) y para la traducción española la de Martín, 2007.

7 *Omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant*. Para la obra de Suetonio seguimos la edición latina de Goold, 1989.

8 De tal modo Julio César, en el contexto del enfrentamiento civil con Pompeyo, y para subrayar la idea de su defensa del interés general del Estado, afirma que intentó un acuerdo de paz con su rival usando para ello la expresión *communis salus* (Caes. *De bello civile* I.24). En el mismo s. I a.C. Cicerón en distintas ocasiones apela en su razonamiento a la defensa de la *salus rei publicae* (caso por ejemplo de Cic. *Verr*. 2.3.207 o Cic. *De republica* 2.16), a la *communis salus* (caso de Cic. *De republica* 1.1) o a la *salus omnium* (caso de Cic. *De republica* 2.59).

9 Así por ejemplo en la biografía de Augusto se afirma que el emperador restableció el *Salutis augurium*, una práctica religiosa en la que se formulaba una plegaria por la prosperidad, bienestar y salud del Estado y del pueblo romano (Suet. *Vit. Aug*. 31.4). Un poco más adelante se asevera que fue un príncipe interesado más en el bienestar público que en su popularidad (Suet. *Vit. Aug*. 42.1: *Sed, ut salubrem magis quam ambitiosum principem scires*). Tales ideas se repiten en la descripción de otras biografías, como la de Tiberio, de forma que se pone en su boca la afirmación de que un buen y salubre príncipe debía estar al servicio de todos (Suet. *Vit. Tib*. 29: … *bonum et salutarem principem (…) senatui servire debere et universis civibus*) e indicándose que igualmente se hicieron votos por su salud, por lo que de nuevo se identifica su buena condición física con la estabilidad del mismo Estado (Suet. *Vit. Tib*. 54.1: … *quoque salute publice vota suscepta*). En general sobre el celo que en tiempos del principado pone el emperador en la tutela de los asuntos del Estado y su relación con el contexto histórico tardorrepublcano, Sella 2021.

10 Así se observa en RIC I Nerón 59, del 65/66. Todas las referencias numismáticas proceden de la web: http://numismatics.org/.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

o SALVS AVGVSTI[11], resultando en cambio durante los siglos I y II d.C. bastante más extraordinaria la apelación directa a la SALVS PVBLICA[12], tendencia ésta que persiste durante el s. III d.C.[13], conociendo su empleo un cierto auge en el último tercio de esa centuria[14] y completándose el mensaje en algún caso –como sucede con Claudio II el Gótico (268/270)–, con la utilización de alguna que otra expresión de similar significado, por ejemplo SPES PVBLICA[15].

En definitiva, dado de una parte que en el pasado había sido normal recurrir a un vocabulario de esta naturaleza para subrayar la estabilidad del Estado y su buena gobernanza y teniendo en cuenta de otra que en la fase tardoimperial asistimos a una coyuntura comprometida, se explica que desde fines del s. III d.C. de nuevo aflore y adquiera relevancia la transmisión del mensaje de la buena salud del Estado como resultado y consecuencia de su óptima dirección, fruto de la constante preocupación de un gobernante que se caracteriza por su favorable predisposición para el servicio público, enfatizándose mediante el lenguaje de corte sanitario la conveniencia y utilidad de las medidas que dispone, trasladándose con ello en el ámbito y contexto político que preserva y protege al Estado y le dota de prosperidad.

Será así que el léxico ligado al ámbito de la salud adquiera nuevamente relevancia y sea empleado para la construcción de la imagen del emperador, particularmente en las constituciones imperiales y en los discursos encomiásticos, presentándose su mandato como algo saludable al tiempo que de este modo se complementa la proclama de sus virtudes y cualidades y se refuerza su legitimidad[16]. Pero a la vez este tipo de lenguaje sirve para tratar de los vicios y defectos de aquellos que en cambio perturban el orden, caracterizados entonces como un mal o una enfermedad que ha de combatirse[17]. En definitiva, se trata de una combinación de elementos manejada por la tradición literaria desde los días de Cicerón y que se adaptaba perfectamente al contexto y la realidad histórica del periodo tardoimperial, de ahí su creciente y frecuente empleo a partir de fines del s. III d.C.

## 2. La salubridad de la administración, garante de legitimidad

El nuevo contexto histórico que se dibuja tras el acceso al trono de Diocleciano fomenta que los canales de comunicación oficial se afanen por señalar la bondad del ejercicio de la autoridad imperial al objeto de incidir en su carácter legítimo. Para ello se utiliza un amplio y rico vocabulario que remarca este propósito, participando y colaborando en ello el lenguaje ligado al ámbito de la salud. Se trata de una intención que en tiempos tetrárquicos convive con otro de los grandes objetivos que transmitía entonces el discurso oficial, esto es,

11 Así, por ejemplo, en el s. I d.C. en RIC I (2ª edición) Tiberius 47 o RIC II Parte I (2ª edición) Vespasianus 60.

12 Tal sería el caso de apenas una decena de monedas. En concreto RIC I Guerras Civiles del 68/69; RIC II Nerva 9 del 96; RIC II Nerva 20 y 33 del 97; RIC II, Parte III (2ª edición) Adriano 275/277 y RIC III Antonino Pío 638, 639 y 689 de los años 140/144.

13 De este modo se observa el uso de la leyenda SALVS PVBLICA durante el breve reinado de Macrino (RIC IV Macrino 82 y 83b y c, 84, 85a, b y c, 86, 87, 88d, 89, 125 y 197-199 de 217-218); en el de Severo Alejandro (RIC IV Severo Alejandro 177, 178c y d de 222/228; RIC IV Severo Alejandro 298 de 222/235 y RIC IV Severo Alejandro 608, 609f y h y 610 de 222/231) y en el de Valeriano (RIC V Valeriano 255 del año 257).

14 RIC V Tácito 58, 121, 159-162 de los años 275/276; RIC V Floriano 92 y 93 del 276; RIC V Probo 566-571 de 276/282; RIC V Caro 349 de 283/285 y RIC V Carausio 165-166 de los años 286/293.

15 RIC IV Claudio II el Gótico 222, y que incluye además de la citada leyenda una representación antropomórfica de la *Salus*.

16 De esta forma en los panegíricos se plantea, por ejemplo, un equilibrio entre los *merita* y *beneficia* que ilustran la positiva imagen de cada *Augustus* (Hostein 2016, 38).

17 Ya Tito Livio hacía empleo de una terminología de estas características cuando describía los acontecimientos relacionados con el famoso episodio de la represión de las Bacanales en el año 186 a.C., usando en referencia al rito báquico palabras como *malum*, *labes* o *contagium* (Liv. 39.9.1). Además, empleaba también el verbo *contaminare* para hablar de su expansión (Liv. 39.16.11).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

la existencia de *concordia* entre los integrantes del colegio de emperadores[18]. Si esta segunda idea, dado el desarrollo de los acontecimientos, debe finalmente abandonarse, la otra continúa en cambio su trayectoria, manifestándose en particular –aunque no en exclusiva– en la literatura epidíctica y en las constituciones imperiales.

En el supuesto del material legislativo ha de matizarse que ciertamente la mención a la terminología sanitaria no fue la única de las opciones que podía manejarse en la redacción de las constituciones imperiales para destacar y justificar la oportunidad y utilidad de las medidas que se decretaban y para determinar que lo estipulado era algo positivo y que respondía a la preocupación del gobernante por el bienestar del Estado y de los súbditos. Desde ese punto de vista se asemeja en su uso al significado de ciertas locuciones que también gozaban de gran tradición y tenían parecida factura e intención, caso por ejemplo de conocidos sintagmas como *utilitas publica* o *commoditas publica* (Dovere 1999; Navarra 1997; Longo 1972; Gaudemet 1951). Se subraya así la vigencia de una concepción romana clásica, esto es, que se ejercita y proclama una permanente defensa y cuidado de los intereses del Estado (Jossa 1963).

En segundo lugar, puede afirmarse de un lado la existencia de una diversidad temática en las constituciones imperiales que incluyen expresiones relacionadas con el ámbito de la salud y de otro que este lenguaje se implanta de manera lenta y progresiva en el texto de la normativa. Todo ello sugiere:

1) que hablamos de fórmulas con un elevado componente retórico (Tellegen-Couperus 2006), entre otras cuestiones por la formación de los mismos *quaestores*, esto es, de los responsables últimos de la redacción de la ley, siendo así las constituciones un producto de la cancillería imperial (Harries 1988) y 2) que además se revelan tremendamente válidas para indicar tanto la positiva valoración de lo que en ellas se determina como la divulgación de la favorable figura del creador de la norma, es decir, del propio *Augustus*, haciéndose así hincapié en que fomenta, en efecto, una correcta tutela de los asuntos públicos, mostrándosele como legítimo por protegerlos y convirtiendo en provechoso lo que en su defensa se dispone.

De esta manera en el lenguaje usado en la producción legislativa debe señalarse el protagonismo y la creciente utilización en particular del término *salubritas*. La práctica se observa ya a fines del s. III d.C., tal y como se concreta en algunas leyes de Diocleciano y Maximiano. Tal sería el caso de CJ. 7.43.9 fechada en el año 290 y de CJ. 10.1.4 de imprecisa datación, y donde se incluye la expresión *salubriter statutum est* para definir el proceder de los emperadores en lo referente, respectivamente, a las citaciones en los procesos y a los derechos del fisco sobre determinadas propiedades. La dinámica se observa también en CJ. 9.2.11 de 292 que habla de *salubriter statutis principum (…) praescriptum est*, definiéndose como oportuno lo que se dictamina –en esta ocasión acerca de causas sobre homicidios– y en CJ. 7.62.6, de imprecisa datación y que al tratar de apelaciones y consultas incluye la fórmula *salubritas legis*[19].

Paralelamente, y durante este mismo periodo de diarquía, también contamos en la literatura de estilo laudatorio con ejemplos en los que se hace hincapié en idéntica pretensión, destacándose las saludables intenciones y los beneficios del gobierno imperial. De este modo en el texto de los panegíricos resulta muy frecuente la apelación a la *salus* del Estado como elemento que refuerza la imagen del buen gobernante, la bondad de

18 A tal fin son varias las leyendas monetales y los discursos laudatorios que recalcan esta idea. En el primer supuesto se incluye la leyenda CONCORDIA AVGG, entre otras, en RIC V Diocletianus 17, emitida en Lugdunum en el 294 o en RIC V Diocletianus 290 y 321, respectivamente en Cyzicus y Antiochia en los años 284/294, todas ellas con anverso alusivo a Diocleciano. En el segundo, por ejemplo, Pan. Lat. X(II).9.2-3 del 289 o Pan. Lat. XI(III).6.3 del 291.

19 En el caso del *Código de Justiniano* seguimos la edición latina de Krueger, 1989.

sus medidas, lo positivo de su administración y la justificación de su proceder, al extremo que este planteamiento está presente, como iremos viendo, en la práctica totalidad de los discursos contenidos en la colección de los *XII Panegyrici Latini*[20].

Exactamente en el pronunciado en Treveris en honor de Maximiano y fechado en el año 291, se alude a la *salubritate temporum* (Pan. Lat. XI(III).15.2), se insiste en que los emperadores (Diocleciano y Maximiano) han devuelto la salud al Estado (Pan. Lat. XI(III).15.3) y que han comenzado a soplar *salutares spiritus* (Pan. Lat. XI(III).15.3). Dos años antes, en el 289, el panegirista Mamertino, en su alocución también declamada en Treveris e igualmente en honor de Maximiano, afirmaba que los *Augusti* (Diocleciano y Maximiano) se afanaban en la búsqueda de la salud común (Pan. Lat. X(II).3.4: *perpeti sollicitudine pro omnium salute transigere*), alabándose la *salutarem manum* con la que Maximiano gobernaba, todo ello en un fragmento donde también se utiliza la antes mencionada metáfora de "la nave del Estado" para alabar la gestión del *Augustus* occidental (Pan. Lat. X(II).4.1-2)[21].

Añádase a ello, y aunque ciertamente no sea muy usual, que asimismo es posible aún observar la inclusión de la fórmula SALVS AVGG en la producción monetaria del momento, como atestigua el reverso de algunas monedas de las cecas de Lugdunum y Treveris de los años 291/294 (p.ej. RIC V Diocletianus 340, 341, 419, 422, 423 y 642 o RIC VI Treveris 77, 78a y 78b), por lo que se siguen empleando distintos vehículos de comunicación para insistir en la misma idea.

Ya en pleno periodo de tetrarquía el desconocido panegirista que en el 297/298 elogiaba en Treveris la figura de Constancio Cloro, declaraba también que Maximiano y el propio Constancio Cloro proveían de salud a los pueblos, aportaban beneficios a todo el orbe y prestaban una luz saludable a las provincias (Pan. Lat. VIII(V).4.3)[22], idea esta última que recoge luego la publicística de Constantino, de forma que en determinadas inscripciones africanas fechadas entre los años 312/315 en alusión a su persona se emplea la fórmula *nova luce inluminavit* (p.ej. CIL VIII, 7006 y 7007), remarcándose que aporta prosperidad y dicha.

La situación descrita nos muestra cómo efectivamente se reactiva el empleo del lenguaje de la salud como técnica que refuerza el ejercicio del poder, prolongándose la tendencia hasta bien avanzado el s. V d.C., adquiriendo más sentido si cabe en determinados contextos, como el que se presenta a raíz del subsiguiente fracaso del sistema tetrárquico. Efectivamente, a partir del 306 se insiste sobre todo en la idea de la acción benefactora del que se presenta como legítimo *Augustus*, mostrándosele entonces como salvaguarda del Estado: debe recordarse que nos encontramos ante una comprometida situación motivada por la

20 Con anterioridad, en el discurso compuesto por Plinio el Joven en honor del emperador Trajano en el año 100, se introduce el símil del buen gobierno de la nave del Estado, empleándose a tal fin *salus* para enfatizar esa idea: *Si tamen haec sola erat ratio, quae te publicae salutis gubernaculis admoveret* (Plin. *Pan*. 6.2). También se habla de la *bonitas* de Trajano, descrita además como *intenta et accincta*, esto es atenta y dispuesta a todo, siendo así *remedium* para los problemas y facilitando la *salus* (Plin. *Pan*. 30.5). Más aún, se afirma que para el emperador primaba la salud del Estado sobre la suya propia (Plin. *Pan*. 67.6: *tibi salus tua inuisa est, si non sit cum rei publicae salute coniuncta*).

21 *Haec omnia cum a fratre optimo oblata susceperis, tu fecisti fortiter ille sapienter. Neque enim cum rei publicae navem secundus a puppi flatus impelleret, salutarem manum gubernaculis addidisti, sed cum ad restituendam eam post priorum temporum labem divinum modo ac ne id quidem unicum sufficeret auxilium, praecipitanti Romano nomini iuxta principem subivisti eadem scilicet auxilii opportunitate qua tuus Hercules Iovem vestrum quondam Terrigenarum bello laborantem magna victoriae parte iuvit probavitque se non magis a dis accepisse caelum quam eisdem reddidisse.* Seguimos la edición latina de Mynors, 1964.

22 *Sed neque Sol ipse neque cuncta sidera humanas res tam perpetuo lumine intuentur quam vos tuemini, qui sine ullo fere discrimine dierum ac noctium inlustratis orbem, salutique gentium non his modo quibus inmortales vultus vestri vigent sed multo magis illis divinarum mentium vestrarum oculis providetis, nec solum qua dies oritur et praeterit et conditur sed etiam ex illa septentrionali plaga salutari beatis luce provincias: adeo, Caesar, vestra in orbem terrarum distributa beneficia prope plura sunt quam deorum.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

prematura e inesperada muerte de Constancio Cloro en julio del mencionado año y que conduce a un nuevo conflicto civil (Mattingly 1971).

De este modo ya en el panegírico del año 307 y que conmemora las nupcias de Constantino con Fausta, hija de Maximiano, se afirma que lo mejor que le pudo ocurrir a la humanidad para asegurar su futuro había sido la unión de ambos príncipes a partir de esta alianza matrimonial (Pan. Lat. VII(VI).1.4)[23], de suerte que gracias a ella se prolongaba la *communis salus*, afianzándose la correcta administración del Estado (Pan. Lat. VII(VI).2.5). Esta misma idea se refuerza con otra afirmación con la que se pretende justificar que Maximiano haya retomado el poder tras su forzada abdicación del 305: se ha frenado así el declive del Estado al tiempo que ha florecido la *spes salutis* (Pan. Lat. VII(VI).12.7)[24].

Algo más adelante, y todavía en un contexto de conflicto bélico, en la *laudatio* del año 310 recitada en Treveris, se describe a Constantino, entre otras cosas, como *salutifer* (Pan. Lat. VI(VII).21.6: *iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus*) y se afirma que está llamado por los dioses *ad salutem rei publicae*, es decir, a salvaguardar la salud del Estado (Pan. Lat. VI(VII).7.5), justificándose de este modo su rol y acción en el gobierno.

Será de hecho a partir del reinado de Constantino cuando se intensifique el mensaje de la *salubritas* que aporta el gobernante, destacando sobre todo su mención en los *encomia* y en las inscripciones y no tanto en las leyes y monedas. La situación se explica por la continuidad de la inestabilidad y la rivalidad por el poder y de ahí la necesidad de reivindicar la existencia de legitimidad. Así, en el discurso del año 313 se identifica y relaciona la seguridad del Estado con la buena salud del propio Constantino (Pan. Lat. XII(IX).3.1)[25] -idea como hemos visto asentada desde época altoimperial en la configuración y descripción del *Augustus* (*vid.* nota nº 7)-. Incluso el anónimo orador reprende al emperador que ponga en riesgo su vida al entrar en batalla porque de este modo pone en peligro igualmente la conservación y salvaguarda del mismo Estado (Pan. Lat. XII(IX).9.3)[26]. Por su parte en el discurso pronunciado en Roma en el año 321 por el panegirista Nazario, se define la positiva acción de su mandato con la expresiva frase *maximus princeps salutaris imperii degit* (Pan. Lat. IV(X).2.2) y además se señala que gracias a él la gestión de los asuntos toma en Roma un rumbo correcto, ilustrándose con la no menos elocuente expresión *ad salubrem cursum redirent* (Pan. Lat. IV (X).27.2).

En materia de inscripciones, a la salud del emperador se llama durante su reinado en varias de ellas, caso por ejemplo de CIL VIII, 1781 fechada en los años 312/324 y que inicia *[P]ro salute et incolumitate d(omini) n(ostri) Imp(eratoris) Caes(aris) M. Flavi Constantini*… o la asimismo norteafricana AE 1949, 49 de los años 326/333 que en referencia a Constantino y sus *Caesares* –sus hijos Constantino y Constancio–, principia con la fórmula *Iussu oder pro salute ddd(ominorum) nnn(ostrorum)*…[27] Paralelamente, durante todo su reinado en este tipo de soporte es asimismo frecuente la inclusión de la leyenda *bono reipublicae nato* –dando así continuidad a un uso que comenzaba su trayectoria en tiempos tetrárquicos–,enfatizándose por tanto aún más el cuidado y provecho que Constantino

23 *Quid rebus humanis contingere potuit aut nobilius ad gloriam aut certius ad salutem, quam quod pristinae vestrae concordiae perpetuaeque pietati hoc quoque pignus accessit, summorum nominum artissima coniunctione venerabile, ut imperatori filiam conlocaverit imperator?*

24 *Statim igitur ut praecepitantem ut rem publicam refrenasti et gubernacula fluitantia recepisti, omnibus spes salutis inluxit*. En relación a la interpretación y contenido de este panegírico Nixon 1993. En cuanto al convulso contexto histórico de este momento Christol 2013; Stefan 2007.

25 *Ne tu, imperator, nimio nostri amore nescisti ad securitatem nobis vere providere, qui non omnia tecum arma movisti, cum tua conservatio salus nostra sit.*

26 *Prospexeras omnia, disposueras universa, summi imperatoris officia compleveras: cur ipse pugnasti, cur te densissimis hostium globis miscuisti, cur salutem rei publicae in pericula tanta misisti?*

27 Para la relación de inscripciones seguimos el registro recogido en Grünewald 1990, 181-263.

dispensa al Estado (p.ej., entre otras, CIL XII, 5584 de los años 306/307; AE 1981, 520 de los años 307/310; CIL XII, 5519 de los años 310/312; CIL VIII, 22312 de los años 312/315; CIL VIII, 10050 de los años 312/324; CIL VIII, 20607 de los años 326/333; CIL V, 8070 de los años 327/328; AE 1939, 23 de los años 329/330 o CIL VIII, 21965a de los años 324/337)[28]. De modo excepcional también pueden aparecer en las inscripciones otras leyendas de similar sentido caso de *bono generis humani nato* (RITarr. 99 de 312/337), *restitutori humani generis* (CIL VI, 1140 del 314), *restitutori invictis laboribus suis privatorum et publicae salutis* (CIL VIII, 15451, fechada en los años 312/315), *fundator publicae securitatis* (AE 1966, 166 del 314), *conditor omnium salutis* (AE 1933, 86 del 324) … por todo lo cual también se le puede presentar como *felicitatis restitutor* (CIL VIII, 991 de los años 312/324).

Y como complemento a todas estas ideas, se apunta además que el *Augustus* es sensible a protagonizar acciones benéficas y que está dotado de cualidades como por ejemplo la *clementia*, la *indulgentia*, la *lenitas*, la *moderatio* o la *munificentia*, tal y como se observa en el lenguaje usado en la composición de sus leyes[29], virtudes a las que se suman otras como la *bonitas*, la *humanitas* o la *liberalitas* presentes en la literatura epidíctica[30]. De modo más extraordinario, también alguna de estas cualidades acaba recogiéndose en sus inscripciones, caso por ejemplo de la *clementia* (CIL X, 7204 de los años 312/324; AE 1975, 135 del año 324 y CIL VIII, 1179 de los años 324/332), la *liberalitas* (CIL XIII, 3255 de los años 312/315 y CIL VIII, 1179 de los años 324/332) o la *munificentia* (AE 1946, 82 de los años 326/333), señalándose incluso su condición de *clementissimus* (AE 1978, 814 del año 310; CIL XII, 1852 y CIL X, 7204 de los años 312/324; CIL VI, 1143 de los años 312/315 y CIL III, 6751 del año 324) e *indulgentissimus* (CIL II, 2205 de los años 310/315 y CIL VIII, 12063 de los años 312/315)[31].

En definitiva, durante el reinado de Constantino, y a través de diversos instrumentos de comunicación oficial, se reclama y reivindica la bondad del gobierno del emperador para demostrar su carácter legítimo, articulándose este mensaje con un variopinto léxico al que se añade el asociado con la materia sanitaria, eso sí, usado en monedas y leyes con menor frecuencia de lo esperado.

Así, en el caso de las primeras, ha de puntualizarse que en general durante el s. IV d.C. ciertamente que decae la introducción de leyendas que apelen a la salud y al bienestar del Estado, pero parecen en cambio proliferar en un momento concreto del reinado de Constantino, exactamente tras su victoria militar sobre Licinio en el 324. Consiste en

28 De nuevo seguimos aquí el catálogo recogido en Grünewald 1990. En relación al uso de esta fórmula Belezza 1996.

29 Así, y por orden cronológico, al menos en las siguientes 22 leyes datadas entre los años 313/334: CTh. 12.1.1 (año 313) que da asistencia pública a quien se vea empobrecido por algún tipo de infortunio; CTh. 12.11.1 (año 314), que incluye la expresión *largitas nostra* en referencia a la persona del emperador; CTh. 2.16.2 (año 315) que usa la locución *indulgentia nostra*; CTh. 8.5.1 y 10.14.1 (año 315) que hablan de *nostra clementia*; CTh. 11.27.1 (año 315) que presta asistencia pública a los niños de aquellos que no pueden mantenerlos con sus propios recursos; CTh. 2.6.1 (año 316) que incluye la fórmula *nostra clementia* y además alude a la *indulgentia* imperial; CTh. 7.20.1 (año 318) que habla de *nostra indulgentia*; CTh. 5.2.1 (año 319) que introduce la locución *nostra clementia*; CTh. 9.37.1 (año 319) que alude a la *humanitas*; CTh. 15.3.1 (año 319) que habla de *beneficium* imperial y de *nostra mansuetudo*; CTh. 7.20.2 (año 320) que alude a la *munificentia* del emperador; CTh. 5.1.1 (año 321) que habla de *nostra indulgentia*; CTh. 11.27.2 (año 322) que decreta asistencia pública para quienes tengan problemas de sustento; CTh. 10.8.3 (año 326) que alude a *nostra liberalitas* y a *nostra lenitas*; CTh. 11.30.13 (año 326) que habla de *nostra clementia*; CTh. 12.1.14 (año 326) que alude en dos ocasiones a *nostra clementia*; CTh. 12.1.15 (año 327), que incluye la expresión *nostra clementia*; CSirm. 1 (año 333) que usa la expresión *nostra clementia* dos veces y *nostra moderatio*; CTh. 1.22.2 (año 334) que utiliza la locución *nostra lenitas*; CTh. 8.18.3 (año 334) que habla de *nostra moderatio* y por último CTh. 10.15.2 (año 334) que emplea la fórmula *nostra clementia*.

30 Para más detalles sobre la apelación a virtudes del emperador Constantino en la literatura encomiástica Rodriguez Gervás 1991, 97-101; Maranesi 2016, 110 y ss.

31 De nuevo seguimos los datos procedentes del elenco recogido en Grünewald 1990.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

acuñaciones que en el anverso introducen el rostro de la emperatriz Fausta y en el reverso la leyenda SALVS REI PVBLICAE[32]. Han de vincularse por tanto de un lado con el decidido proceso de configuración de la política dinástica que se había iniciado años atrás[33] y de otro con el reciente conflicto civil que le colocaba como único *Augustus*, destacándose nuevamente el correcto devenir que tomaban a partir de entonces los asuntos públicos y los benéficos efectos del ejercicio de su poder. Consecuentemente este empleo puntual manifiesta de un lado cómo pueden utilizarse y acoplarse a la demanda de cada concreto contexto los mecanismos oficiales de comunicación (en esta oportunidad exactamente la conveniencia de la idea relativa a la *salus rei publicae*) y de otro la misma capacidad de resiliencia de Constantino.

En cuanto a la producción normativa, sorprende inicialmente los pocos ejemplos en los que Constantino recurre al vocabulario estrechamente asociado al ámbito de la salud[34]. Así sucede en dos leyes recogidas en las *Constitutiones Sirmondianae*, esto es, en una selección de disposiciones alusivas en su conjunto a materia eclesiástica[35]. Exactamente en la CSirm. 1 emitida en Constantinopolis en mayo del 333 se utiliza la expresión *salubre imperium*, definiéndose de este modo cómo es el poder de Constantino y hablándose más adelante de *salubre edictum* para calificar positivamente lo que estipula[36]. Por su parte en la CSirm. 4 y emitida en octubre del 336, se introduce la fórmula *saluberrima sanctio*, una vez más para insistir en la bonanza de lo establecido[37]. Y a las leyes citadas han de añadirse otras cuatro anteriores constituciones en las que se introduce el término *remedium* para aludir a la corrección de situaciones en principio anómalas, tal y como se observa en CTh. 7.20.3 del año 320, CTh. 6.35.4 y 9.16.3 del 321 y CTh. 6.4.2 del 327.

Por otra parte debe apuntarse que la dinámica de la asociación de la persona imperial con la prosperidad y continuidad del Estado que se observa desde época altoimperial y que persiste en la representación de Constantino, se mantendrá todavía como recurso retórico en el lenguaje oficial de fines del s. IV d.C. como atestigua la *gratiarum actio* de Ausonio dedicada al emperador Graciano y pronunciada en el año 379 en Treveris, donde al respecto se señala que el emperador aporta *salus* y *securitas* al Estado (Aus. *Gratiarum actio* 3)[38] y que arranca los males y se preocupa porque no vuelvan a aparecer (Aus. *Gratiarum actio* 75)[39]. Y otro tanto observamos en el discurso de Pacato dedicado a Teodosio en el 389, donde al alabarse su clemencia en su trato con el derrotado Magno Máximo, se afirma que los *oculos salutares* del emperador representaban la salvación de todos (Pan. Lat. II(XII).43.4)[40].

32 RIC VII Lugdunum 235; RIC VII Treveris 459 y RIC VII Sirmium 55 y 61 de los años 324/325; RIC VII Antiochia 68 y RIC VII Alexandria 76 de los años 325/326; RIC VII Treveris 483 del año 326; RIC VII Constantinopolis 12 y RIC VII Antiochia 76 de los años 326/327 y RIC VII Thessalonica 160-162 de los años 326/328.

33 En cuanto al impulso de los fundamentos de corte dinástico en Constantino, se expresan claramente en esa línea de actuación el discurso que en su honor se pronuncia en el año 310, donde se le presenta como el tercero de los emperadores de una saga dinástica (Pan. Lat. VI(VII).2.4) e igualmente en el del año 313, donde el anónimo panegirista expone su deseo de que tenga hijos en los años venideros para que le sucedan en el gobierno del imperio (Pan. Lat. XII(IX).26.5). En general para el proceso de gestación de la política dinástica de Constantino, Chausson 2007. Acerca de la relevancia en tiempos tardoimperiales de los principios consanguíneos para la sucesión, Börm 2015.

34 En cambio, sí se introduce en la redacción de su normativa la apelación a la *utilitas publica* en CTh. 8.5.3 del 326; CTh. 8.1.3 del 333 y CJ. 1.10.4 del 335.

35 Sobre la compilación sirmondiana, cf. Vessey 1993.

36 Se trata de una ley habitualmente considerada en el análisis de la capacidad jurídica de la dignidad episcopal. Al respecto Sirks 2013.

37 Seguimos para el *Código Teodosiano* y para las constituciones sirmondianas la edición latina de Mommsen, 1990.

38 *…nunc votis (votis pro tua salute susceptis-nam de sua cui non te imperante securitas?)*. Seguimos la edición latina de Green, (ed.). 1999.

39 *…quae mala adimis, prospicis ne possint esse recidiva*.

40 *Nec tu illum, qua es clementia, in conspectum tuum*

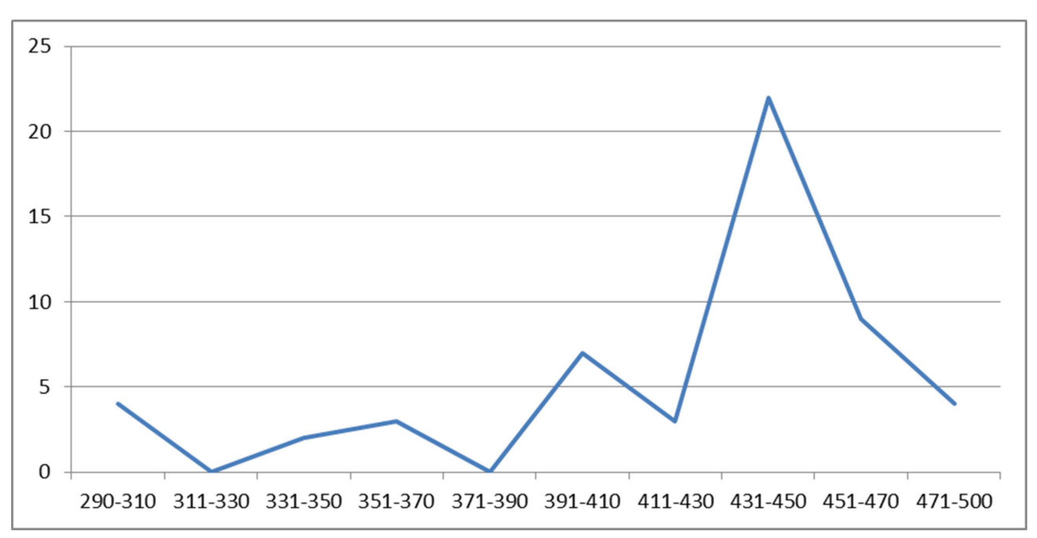



Tabla 1. Frecuencia del uso de *salubritas* en la redacción de la legislación tardoimperial.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Si, como hemos visto, en materia normativa ni en el periodo tetrárquico ni durante el reinado de Constantino prolifera el empleo del vocabulario vinculado al ámbito de la salud, por el contrario, en adelante sí que conocerá una larga trayectoria. Creemos que se trata de una circunstancia que ha de vincularse necesariamente con la creciente introducción de formulismos de marcado carácter retórico en la composición del texto de las leyes imperiales, en particular a partir de los reinados de Teodosio II en Oriente y Valentiniano III en Occidente (Honoré 1993; Honoré 1986), intensificándose su empleo desde el año 438, esto es, tras la publicación del *Codex Theodosianus*[41]. Así, la *salubritas* se observa en más de una cincuentena de constituciones imperiales recogidas en el citado *Codex Theodosianus*, en el *Codex Iustinianus* y en las *Novellae* post-teodosianas (*vid*. Tabla 1)[42], consolidándose como un valioso y operativo recurso lingüístico que patentiza la bondad de la actuación del poder y la idoneidad de la ley. Por tanto, la longevidad que en el material legislativo ofrece este lenguaje ratifica su aludido carácter retórico y demuestra que fue altamente eficaz para expresar la benignidad de la actividad normativa del gobernante[43].

*venire voluisses, ne oculos istos omnibus salutares homo funebris impiaret…*

41 Acerca de los pormenores de esta publicación Atzeri 2008.

42 Así se habla de *salubris dispositio* en CTh. 15.1.8 del 362 (Juliano); de *salubris lex* en CTh. 14.4.3 del 363 (Juliano) y 16.10.17 del 399 (Honorio); de *salubris moderatio* en CTh. 11.1.23 del 393 (Teodosio); de *saluberrima lex* en CTh. 3.9.1 del 398 (Arcadio), NTh. 10.1 y 2, 11, 14 y 17.1 del 439 (Teodosio II), NVal. 3 del 439 (Valentiniano III), NTh. 7.2 del 440 (Teodosio II), CJ. 7.62.32 (Teodosio II, de imprecisa datación aunque probablemente del 440), NTh. 5.3 y 7.4 del 441 (Teodosio II), NTh. 22.1 del 442 (Teodosio II), NTh. 26 del 444 (Teodosio II), CJ. 5.17.8 del 449 (Teodosio II), NMarc. 2 del 450 (Marciano), NVal. 33 del 451(Valentiniano III) y NVal. 35 del 452 (Valentiniano III); de *salubris prospectio* en CTh. 7.4.15 del 369 (Valente); de *salubris sanctio* en CTh. 6.30.17 del 399 (Honorio) y 12.1.186 del 429 (Valentiniano III) y de *saluberrima sanctio* en CTh. 7.16.3 del 420 (Teodosio II), NTh. 22.1 del 442 (Teodosio II), NTh. 24 del 443 (Teodosio II), NVal. 21.1 del 446 (Valentiniano III) y NVal. 32 del 451 (Valentiniano III); de *salubris decretum* en CTh. 7.19.1 del 399 (Arcadio) y 10.10.29 del 421 (Honorio); de *saluberrima statuta* en CJ. 1.4.9 del 409 (Honorio); de *salubre constitutum* en CJ. 1.4.10 del 409 (Honorio); de *saluberrima ac iustissima praeceptio* en CJ. 10.22.2 del 429 (Valentiniano III); de *saluberrima suggestio* en NVal. 1.1 del 438 (Valentiniano III), NVal. 7.1 del 440 (Valentiniano III) y NVal. 36 del 452 (Valentiniano III) y finalmente de *salubris suggestio* en NVal. 24 del 447 (Valentiniano III).

43 Es además un hábito que permanece en la producción legislativa de reinos bárbaros como el de los visigodos, donde sigue teniendo vigencia la insistencia en la idea de la gestión saludable de los asuntos públicos por parte del gobernante, en este caso, del soberano del reino de Toledo. Así por ejemplo todavía se observa a fines del

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Entrando en algo más de detalle, del amplio elenco que puede mencionarse (*vid*. Anexo I), resulta muy significativo, en particular lo dicho en NTh. 17.2, emitida por Teodosio II el 22 de abril del año 444 en Constantinopolis. En ella se aclara que el dictamen de la normativa en relación a bienes que carecen de propietarios responde a que se vela por el bienestar del género humano, señalándose en concreto con la expresiva frase *salubriter pro humano genere sanximus*[44]. Algo similar puede verse en NVal. 21.2 publicada por Valentiniano III en Roma el 26 de diciembre del año 446 y donde, en alusión a los testamentos, se dictamina que tengan validez los que de puño y letra sean redactados por los propios testadores, argumentándose a tal efecto que el espíritu de la ley indica *ne tamen huius statuti salubritatem generi negemus humano*[45].

Como puede comprobarse, los dos ejemplos citados presentan como particularidad que se suma a la idea de la saludable gestión que aporta el emperador, no sólo que ello redunda en beneficio del propio Estado, sino que es una señal y muestra de su humanitario proceder. Se trata de un recurso de amplio recorrido que ya se manejaba con anterioridad en los discursos encomiásticos, donde incluso llegaba a emplearse la descripción de determinados rasgos físicos del *Augustus* para proyectar una favorable información sobre su personalidad y carácter[46].

Esta salvaguarda de los intereses de los habitantes del imperio y la declaración de los humanos sentimientos que muestra el emperador hacían ya acto de aparición en la producción monetaria durante los siglos II-III d.C. donde, eso sí de manera extraordinaria, podía hallarse la leyenda SALVS GENERIS HVMANI[47]. En consecuencia, hablamos de una intención que sobrevive en el contexto tardorromano, que se plasma en diferentes vehículos de comunicación oficial (monedas, inscripciones, panegíricos, leyes) y que actúa en sincronía con el lenguaje articulado en torno a la salud.

En conjunto, pues, se recurre a distintos planteamientos y vías para recalcar tanto una actitud que pudiera definirse como paternalista –y que el emperador mantiene hacia la totalidad de los súbditos– como para destacar su condición de legítimo gobernante. Encaja todo ello en una política oficial que divulga la convicción de que la persona imperial posee un carácter humanitario[48], subrayándose de este modo una actitud ética y moral altamente valorada en el gobernante y conducente a obtener la empatía de los súbditos[49]. Es una pretensión que en tiempos tardoimperiales se manifiesta de modo decidido particularmente durante el reinado de Constantino y que pervive al menos hasta el contexto del s. V d.C.

De este modo en materia de inscripciones son numerosas las de Constantino -en su mayoría fechadas en los años 327/328- que subrayan este carácter humano, insistiendo especialmente en su condición de *optimus princeps*[50] y mostrándole incluso como *restitutor humani generis* (CIL VI, 1140 del 314)[51].

Buena prueba del éxito y utilidad de esta idea es que todavía un siglo y medio más tarde, en la antes mencionada NTh. 17.2 se repite idéntica intención, de modo que en primera

s. VII en LV. 9.2.8 de Wamba, ley que inicia *Cogit nostram gloriam saluberrima intentio actionis*… (“La muy saludable solicitud de nuestra actuación obliga a nuestra gloria…”. Seguimos la edición de Ramís Serra y Ramís Barceló, 2015.

44 “… salubremente sancionamos en beneficio del género humano”.

45 “Para que sin embargo no pueda negarse al género humano la salubridad de este estatuto”.

46 Tal sería en particular el caso de los ojos y de la mirada del emperador. Al respecto Jussen 2021.

47 Así se observa en RIC II Trajano 148B de los años 103/111; RIC III Cómodo 260 del 191/192 y RIC III Cómodo 600a y e y 606a y e del 191; RIC IV Caracalla 44A, B y C de 199/200; RIC IV Caracalla 350 de 200/201.

48 Sobre la idea de la *humanitas* imperial Frare 2013, 201 y ss.

49 Esta intención ya emerge en el panegírico de Plinio a Trajano, donde se define al emperador como *parens generis humani* (Plin. *Pan*. 6.1).

50 Un amplio elenco de ejemplos puede verse en Grünewald 1990, 275.

51 En general acerca del empleo de esta terminología en los epígrafes del periodo tardoimperial Chastagnol 1988, 25-26.

persona el emperador oriental Teodosio II afirma:

> En efecto es nuestra más importante función comprender cuánto puede verse indemne la raza de los hombres y hasta donde es posible protegerles de toda iniquidad, ya que reconocemos que hemos sido elegidos para ese propósito[52].

Y la dinámica subiste aún en el s. VI d.C. Así en CJ. 5.4.23, conocida ley del emperador Justino –habitualmente asociada a la influencia de Justiniano y de su esposa Teodora–, y donde se mejora la estimación de las mujeres vinculadas a los espectáculos de la escena, afirma en su inicio:

> Juzgando que es propio de la benevolencia imperial que en todo momento procuremos buscar el bienestar de los súbditos así como proporcionarles remedios…[53]

En definitiva, los ejemplos mencionados indican que el emperador acaba asumiendo e interiorizando como inherente a su condición el mostrarse de un modo humano, aspecto en el que especialmente se insiste en las alocuciones imperiales, siguiendo así los dictados de lo indicado en el s. III d.C. por el célebre retórico Menandro, que, en sus apreciaciones sobre cómo había de configurarse el discurso destinado a la loa del emperador, afirmaba:

> Tras poner fin a las hazañas de la guerra, pasarás ahora al tratamiento de la paz. Lo dividirás (se refiere al discurso) en templanza, justicia y sabiduría. Dentro de la justicia has de elogiar la amabilidad para con los súbditos, la humanidad con los necesitados y la accesibilidad (Men. 374.25)[54].

Pero no sólo en la documentación oficial se expone la mención a esta actitud protectora que caracteriza al *Augustus*, señal inequívoca de que este tipo de discurso triunfa y se implanta sólidamente. Un ejemplo de ello sería lo dicho por Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino*[55], cuando afirma que el emperador regía el Estado como un padre y que protegía a los súbditos (Eus. *Vit. Const*. 3.1.7), que reportaba continuos beneficios a la población (Eus. *Vit. Const*. 4.1.1) o que toda su producción normativa estaba animada por la búsqueda del bienestar común (Eus. *Vit. Const*. 4.59.1)[56].

En fin, tal y como hemos apuntado, son múltiples los vehículos oficiales que desde los comienzos del periodo tardoimperial extienden el mensaje de la idoneidad del gobernante, de la conveniencia de sus medidas y de los beneficios que reporta al Estado, contribuyendo a ello –aunque con desigual peso en los diferentes soportes de la publicística–, el empleo del léxico asociado al ámbito de la salud. Desde ese punto de vista el uso de este tipo de vocabulario ha de enmarcarse en el seno de la mencionada línea política que pretende revestir de legitimidad al *Augustus*, siendo el material legislativo uno de los mecanismos que más coopere a tal propósito al convertir en salubre cualquier tipo de medida que se adopta, exteriorizando de este modo el talante humano del emperador. Clara muestra de ello es la creciente introducción en su redacción de la expresión *saluberrima lex*, usándose el empleo del superlativo para acentuar el carácter benéfico de la norma y de su emisor.

52 *Quantum quippe sit inlaesum hominum genus et ab omni iniquitate defendere, nostrum est potissimum intellegere, qui ad hoc nos electos esse cognoscimus*.

53 *Imperialis benevolentiae proprium hoc esse iudicantes, ut omni tempore subiectorum commoda tam investigare quam eis mederi procuremus…*

54 Seguimos la edición de Gascó, García García y Gutiérrrez Calderón, 1996.

55 No sólo en la obra de Eusebio puede observarse esta idea. De modo general aparece en distinta literatura cristiana del momento. Al respecto Moreno Resano 2013.

56 En general sobre el carácter afable de Constantino, Cañizar Palacios 2021.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

### 3. *Pestis* y *malum*: amenazas de la *salus rei publicae*

Las pretensiones y objetivos desarrollados con las expresiones antes comentadas, se combinan con el descrédito de todos aquellos que pueden ser contestatarios del orden establecido, siendo descritos a tal fin con un vocabulario próximo al que se articula para hablar de las enfermedades, estimándose entonces su actuación como nociva. Por tanto, si en el caso previamente analizado el léxico asociado a la salud legitimaba al gobernante, en este otro supuesto consigue justamente lo contrario, deslegitimando a quién con él quede asociado.

De este modo en particular se introduce en la descripción de los que son considerados como usurpadores –no tanto en la legislación como en la literatura encomiástica–, presentándoseles entonces como actores contrarios al interés público. Se trata de un uso antiguo, constatado desde al menos tiempos tardorrepublicanos. En efecto, ya Cicerón, exactamente en el año 63 a.C., definía a Lucio Sergio Catilina como *rei publicae pestis* y como *stirps ac semen malorum omnium* (Cic. *Cat*. 1.30)[57]. Este vocabulario relacionado con el marco sanitario y alusivo a quienes ponen en riesgo la estabilidad del Estado prosigue en sus *Philippicae*, compuestas entre los años 44/43 a.C., y donde Marco Antonio, su ilustre adversario político, es tildado, como antaño Catilina, de *hostis*[58], de forma que en relación con ello su comportamiento es descrito como una *pestis* (p.ej. Cic. *Phil*. 3.5, 4.7, 5.18 o 10.23) y al propio Marco Antonio se le define directamente como *pestifero civi* (Cic. *Phil*. 5.43), *pestifera flamma* (Cic. *Phil*. 6.6) o *pestiferam beluam* (Cic. *Phil*. 7.27), además de considerársele *demens* (Cic. *Phil*. 13.19)[59].

Y esta tendencia sigue vigente y se potencia en el contexto tardoimperial, tal y como puede verse en el discurso pronunciado por un anónimo orador en honor de Constantino en el año 313 y donde en alusión a Majencio se emplea la expresión *tanta scelerum contagione* para hablar del peligro derivado de sus acciones (Pan. Lat. XII(IX).2.3) o de *libido stupris omnibus contaminata* para oponer la irreverencia de la conducta de Majencio al respeto a las costumbres que en cambio preside el proceder de Constantino (Pan. Lat. XII(IX).4.4).

Por su parte, en la alocución pronunciada en el año 321 por el orador Nazario, se define al mismo Majencio como *monstruosa labes* (Pan. Lat. IV(X).33.7), se le relaciona con la locura (Pan. Lat. IV(X).7.4: *amentia*; 12.1 y 4: *dementia*) y la *infirmitas* (Pan. Lat. IV(X).8.2) y se describe su mandato como un conjunto de males de infausto recuerdo que Constantino extirpa (Pan. Lat. IV(X).8.4-5), aplicando a tal fin *remedia* y *medicina* para mitigarlos y sanarlos (Pan. Lat. IV (X).9.2)[60]. De hecho, el panegirista afirma que nunca antes Roma había conocido un dolor tan intenso (Pan. Lat. IV(X).13.1-2)[61], que la ciudad había estado dominada por gravísimos males (Pan. Lat. IV(X).33.1)[62] y que la victoria de Constantino sobre Majencio los sanaba (Pan. Lat. IV(X).33.6)[63]. Además, se describe la negativa situación que vivía Roma durante su gobierno

57 Son varias las ocasiones en las que en sus discursos Cicerón emplea *pestis* en referencia a Catilina: Cic. *Cat*. 1.2; 1.11; 1.33; 2.1; 2.2 y 4.3.

58 Por ejemplo, en Cic. *Phil*. 10.21 se le define como enemigo de todos (*unus omnium est hostis*). Acerca del concepto de *hostis* en el contexto del s. I a.C. Jal 1963.

59 Acerca del análisis de los discursos incluidos en las *Filípicas*, Stevenson y Wilson 2008. En particular para la representación de Marco Antonio, Breunesse 2019.

60 *…sed (quod erat consentaneum clementiae tuae) experireris remedia molliora ut, quod leniri quam resecari malles, mitior medicina sanaret*.

61 *Nihil profecto gravius, nihil miserius, Roma, doluisti (…) confessus est se inconsultior dolor nec timuit deprehendi, et male clausi signa maeroris per vultus indices exierunt*.

62 *Implicatam quidem atque obsitam Urbem gravissimis malis evoluerunt indefessa vis atque eximia fortitudo*.

63 *Nam quidquid mali sexennio toto dominatio feralis inflixerat, bimestris fere cura sanauit. Sanauit, dico? Redintegratio status pristini permulcendo dolori satis est, non etiam arcessendae gratulationi, nec amplius postules quam ut eum sui non poeniteat qui solita…non modo id egit ut recuperatis quae amiserat non doleret sed etiam ut novorum adeptione gauderet*.

con la significativa expresión *quae demersa quondam tyrannidis impiae malis…* (Pan. Lat. IV(X).6.2)[64].

El empleo del lenguaje médico con esta intención continúa estando presente en la alocución pronunciada por Latinio Pacato Drepanio en Roma en el año 389 en honor de Teodosio, y donde se describe a Magno Máximo con vocablos como *malum* y *pestis* (Pan. Lat. II(XII).23.4 y 24.4) e incluso como *malum publicum*, subrayándose que estaba dominado por la *amentia* (Pan. Lat. II(XII).30.3; 38.1). Así pues, al *hostis publicus* se le asocia con las enfermedades, físicas o mentales, entendiéndose que del mismo modo que éstas perjudican al cuerpo humano, quien así es descrito lesiona los intereses del conjunto del Estado, de ahí que por ejemplo pueda caracterizársele como *malum publicum*. En el caso de Magno Máximo además se añade en la misma alocución del 389 que tras el asesinato de Graciano habría contaminado las ropas imperiales al endosarse la púrpura imperial (Pan. Lat. II(XII).42.3)[65], incidiéndose así en su vituperio y denostación.

Y dentro del género epidíctico, a fines del s. IV d.C. se sigue manteniendo este lenguaje en referencia a esta clase de alteradores del orden, de forma que, por ejemplo, Claudio Claudiano, en su discurso del 398 contra Gildón, le tipifica como usurpador y afirma que la conducta del caudillo norteafricano amotinado contra Honorio quedaba presidida por la *dementia* (Claud. *De bello Gildonico* 15) y el *furor*, entendido en este caso como "locura" (Claud. *De bello Gildonico* 238).

Aunque de forma mucho más puntual, la legislación del *Codex Theodosianus* también ofrece algunos testimonios parecidos. Así se observa en una constitución del 395 donde a Eugenio, adversario de Teodosio por el trono imperial, se aplican vocablos como *labes specie* o *maculae*, indicándose que, quienes con él habían colaborado, infectaron su *dignitas* y se deshonraron (CTh. 15.14.12, emitida por Arcadio y Honorio en Mediolanum el 17 de junio del año 395). Igualmente, en relación a Heracliano, usurpador hacia el 413 en el Norte de África, otra constitución imperial afirma que la solemnidad del consulado se habría visto contaminada con su criminalidad (CTh. 15.14.13, emitida por Honorio y Teodosio II en Ravenna el 3 de agosto)[66].

Pero no sólo a los tildados de usurpadores se aplica este tipo de vocabulario extraído del ámbito de la salud. Otro tanto sucede con todo aquel que contravenga los dictados de lo que se aprecia y estima como adecuado y correcto, siendo uno de los más notables ejemplos la descripción que en la normativa tardoimperial se practica de los herejes, asociados a un despectivo léxico en el que se cuentan, entre otros, términos como *contaminatio*, *labes*, *pollutio*, *contagium*, *saevitia*, *vesania* o *dementia*[67]. Algo parecido se observa en el caso de otros "delincuentes", por ejemplo, los *delatores*, que en una famosa constitución de Constantino son descritos como *unum maximum humanae vitae malum* (CTh. 10.10.2 del año 319). Incluso para la condena de relaciones sexuales entre mujeres libres y esclavos se utiliza el término *plaga*, como sucede en otra ley del mismo Constantino (CTh. 4.12.3 del año 320: *in has contubernii plagas depulerit*). En general, pues, en el proceso de denostación de quienes son negativamente descritos y en la condena de lo irregular, se recurre a este léxico que acaba vinculando a los infractores del orden con epidemias y enfermedades.

Añádase a lo dicho que un lenguaje de esta índole puede utilizarse asimismo en relación con los enemigos externos. De este

64 "Sumida en otro tiempo en un abismo de males por obra de una impía tiranía…". Seguimos la edición española de Samaranch, 1969.

65 *…ne regalem illum sacrosanctumque vestitum impio cruore pollueret*.

66 *… quoniam certum est scelere eius sollemnitatem consulatus esse pollutam*. Téngase en cuenta que inicialmente habría sido propuesto en el 412 para ocupar el consulado del año siguiente, rebelándose luego contra Honorio, de ahí su negativa descripción. Acerca de la usurpación de Heracliano, entre otros, Wijnendaele 2017.

67 Al respecto cf. Escribano Paño 2008; *Ibid*. 2009, 100

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

modo en el discurso del año 289 en honor de Maximiano, el panegirista Mamertino se refiere al conjunto de pueblos bárbaros a los que se opone el emperador con la elocuente expresión *multitudo pestífera* (Pan. Lat. X(II).5.2). Igualmente, en el panegírico del año 321 se observa que Nazario relaciona con una infección los efectos de las expediciones de los francos sobre el suelo hispano (Pan. Lat. IV(X).17.1)[68]. Por su parte en las *Res Gestae* de Amiano Marcelino, la *amentia*, esto es una enfermedad mental, aparece como uno de los elementos que rige la conducta de los bárbaros (Amm. 17.3.9 y 23).

Aún en la segunda mitad del s. V d.C., Hidacio, obispo de *Aquae Flaviae*, en su *Chronicon* usa *pestilentia* para aludir a la penetración de suevos, vándalos y alanos en el territorio de la Península Ibérica y para hablar de sus consecuencias (Hyd. *Chron*. 39-40 <47-48>). Y por esa misma época, otro obispo, Víctor de Vita, denuncia la depredación y el saqueo de que fue objeto el territorio norteafricano a raíz de la invasión vándala que inicia en el 429, utilizando el término *contagium* para destacar sus negativos efectos (Vict. Vit. *Historia persecutionis Africanae provinciae* 1.4).

Por tanto, los múltiples ejemplos mencionados, a los que pudieran añadirse varios más[69], ilustran cómo a lo largo de todo el periodo tardoimperial se mantiene la actualidad y oportunidad del lenguaje vinculado a las epidemias y las enfermedades (físicas o mentales) para comentar determinados acontecimientos y sobre todo para definir de una concreta y desdeñosa manera a ciertos alteradores del orden.

Y la tendencia se mantiene en la legislación visigoda. De este modo aun será viable encontrar algún ejemplo en ella, lo que constituye otra muestra de la huella e influjo romano en la configuración de la personalidad de los reinos bárbaros[70]. Así, en una ley (LV. 7.2.13) emitida a mediados del s. VII d.C. por Chindasvindo (642/653), en alusión a aquellos que roban, se usa la expresión *que se furti contagio sordidavit* ("aquel que se hubiera ensuciado con el contagio del hurto"). Igualmente, en otra de Wamba (672/680) se relaciona el término *infestatio* con la amenaza que representaban potenciales enemigos del reino (LV. 9.2.8). Finalmente, en una de Ervigio (680/687) que pretende controlar el comportamiento de los judíos, en relación a los sacerdotes que se dejan llevar por la lascivia, se señala al respecto *dum virus libidinis execrabili contaminatione exagitat* (LV. 12.3.21).

## 4. Conclusiones

Como hemos visto, desde los inicios del periodo altoimperial la figura del emperador romano se vinculó a la idea de *salus*, entendida como un elemento que le dotaba de específicas características para la dirección del Estado y que progresivamente señalaba su carácter legítimo al destacarse la protección que practicaba de todos los asuntos públicos, garantizando el porvenir y el progreso de la sociedad romana. En el periodo tardoimperial, y desde un primer momento, se retoma este discurso, consecuencia directa de una realidad histórica que obligaba a quien pretendía ocupar el trono imperial a mostrarse como el más capacitado y adecuado.

En correspondencia con ello no sorprende que también se traslade a la composición de la normativa esta pretensión, de ahí la creciente aparición en las leyes de la terminología

68 … *Hispaniarum etiam oras armis infestas habebant*.

69 Por ejemplo, lo dicho por el célebre retórico Libanio en una de sus famosas *orationes* relacionada con la no menos famosa revuelta de las estatuas del año 387 que tuvo lugar en Antioquia, y donde argumenta como excusa para justificar el airado comportamiento de la población de la ciudad que habría pasado por un momento de pasajera enajenación mental (Lib. *Or*.19). La bibliografía sobre este episodio es abundante. Entre otros títulos cabe mencionar Quiroga Puertas 2021; French 1998; Aja Sánchez 1998, 111 y ss.; Liebeschuetz 1972, 278-280; Browning 1952.

70 En general sobre el hábito de la *imitatio imperii* por parte de los gobernantes de reinos bárbaros Scholl 2017.

vinculada al campo de la salud. Ciertamente que no se establece de modo definitivo en su redacción hasta el mismo s. V d.C., pero ya que se utilizaba de manera regular en otros vehículos oficiales de expresión del poder –caso por ejemplo de los panegíricos–, fue asentándose como técnica retórica que igualmente podía aplicarse al texto de las constituciones imperiales, independientemente del asunto y temática sobre las que versasen, lo que refuerza la impresión. En ese sentido ha de valorarse especialmente como resultado último de la formación en la disciplina de la retórica de aquellos a los que competía la redacción de la ley (Cañizar 2019).

Lo cierto es que el empleo del lenguaje propio del ámbito de la salud contribuye al diseño de la positiva y favorable imagen pública del emperador, aunque no presente un protagonismo uniforme en los diversos canales oficiales de la publicística. Se justifica de esta forma su actuación y se legitima su condición, participando, junto a otros términos de distinta naturaleza, en la política que traslada esa óptima visión y consideración del *Augustus*. Desde ese punto de vista el lenguaje de la salud se revela enormemente eficaz y útil, de ahí su extendida presencia en la literatura epidíctica (p.ej. *princeps salutaris*) y en el texto de la normativa (p.ej. *saluberrima lex*).

Por añadidura, el discurso del desprestigio del rival, equiparado a un mal endémico o a una enfermedad, y el elogio de quien es legítimo, equiparado por contra a algo higiénico y salubre, acaba conociendo un nuevo impulso. Las fuentes documentales del periodo efectivamente testimonian el éxito y vigencia del vocabulario asociado a la salud, la enfermedad o la epidemia para expresar en el primer supuesto el encomio del gobernante y en el segundo para ultrajar a los contestatarios de la autoridad y del orden. El camino se habría iniciado en tiempos de Constantino, momento en el que distintos mecanismos de la publicística imperial repiten hasta la saciedad, y simultáneamente, la impronta salvífica y salubre del gobierno del emperador y lo nocivo de actitudes contrarias a los intereses del Estado.

De esta manera, como si de un legítimo emperador y de su rival por el trono se hablara, todavía a fines del s. IV d.C. el antes citado reputado orador alejandrino Claudio Claudiano puede referirse en esos términos a Estilicón y Rufino, respectivamente regentes de Occidente y Oriente a la muerte de Teodosio I, siendo el primero loado y el segundo vilipendiado[71]. A tal fin Rufino es descrito hacia el 396 como una *pestis* (Claud. *In Rufinum* I. 304), presentándose su acción como una infección que va creciendo (Claud. *In Rufinum* I.301: *velut infecto morbus crudescere caelo*) y tipificando su proceder como *dementia monstrui* (Claud. *In Rufinum* II.99). Todo ello en oposición a la positiva descripción que se realiza de Estilicón, que ha velado en cambio por la salvaguarda del Estado, protegiéndolo de la perversa influencia del prefecto del pretorio oriental, siendo así definido como *magnanimus* (Claud. *In Rufinum* I.259) y proclamándose que ha actuado en pro de la *Romana salus* (Claud. *In Rufinum* I.283).

71 Acerca de ello Cameron 2000.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Anexo I. Frecuencia normativa de expresiones alusivas a la *salubritas* (ss. III-V d.C.)

| Ley | Emisor/es | Receptor/es | Fecha y lugar emisión | Fórmula usada | Temática de la ley |
|---|---|---|---|---|---|
| CJ. 7.43.9 | Diocleciano y Maximiano | Leontius | proposita 22/10/290 | salubriter statutum est | citaciones en procesos |
| CJ. 10.1.4 | Idem | Mucatraulus | ¿? | salubriter statutum est | derechos del fisco sobre determinadas propiedades |
| CJ. 9.2.11 | Idem | Crispinus | 06/04/292 | salubriter statutis principum | causas sobre homicidios |
| CJ. 7.62.6 | Idem AA. et CC. | | ¿294? | salubritas lex | apelaciones y consultas |
| CSirm. 1 | Constantino | Ablavius, praefectus praetorium | Constantinopolis, 03/05/333 | salubre imperium salubre edictum | materia eclesiástica |
| CSirm. 4 | Idem | Felix, , praefectus praetorium | 21/10/336; proposita Carthago, 09/03/337 | saluberrima sanctio | materia eclesiástica |
| CTh. 15.1.8 (= CJ. 8.11.4) | Juliano | Ecdicio, praefectus Aegypti | proposita Antiochia, 03/12/362 | salubris dispositio | obras públicas |
| CTh. 14.4.3 | Juliano | Flavius Apronianus | 09/12/363 | salubris lex | *corpora* |
| CTh. 7.4.15 (= CJ. 12.37.4 | Valentiniano y Valente | Auxonius, praefectus praetorio | Marcianopolis, 03/05/369 | salubris prospectio | annona militar |
| CTh. 11.1.23 | Teodosio, Arcadio y Honorio | Rufinus, praefectus praetorio | Constantinopolis, 12/06/393 | salubris moderatio | annona |
| CTh. 3.9.1 | Arcadio y Honorio | Asterius, comes Orientis | Constantinopolis, 14/02/398 | saluberrima lex | segundas nupcias y usufructo |
| CTh. 7.19.1 | Idem | Messala, praefectus praetorio | 20/07/399 | salubris decretum | colaboración ilícita con saturianos y subafrensis |
| CTh. 16.10.17 | Idem | Apollodorus, proconsul Africae | Patavum, 20/08/399 | salubris lex | paganismo |
| CTh. 6.30.17 | Idem | Longidianus, comes sacrarum largitionum | Mediolanum, 23/12/399 | salubris sanctio | palatinos |
| CJ. 1.4.9 | Honorio y Teodosio II | Caecilianus, praefectus praetorio | Ravenna, 25/01/409 | saluberrima statuta | audiencia episcopal |
| CJ. 1.4.10 | Idem | Caecilianus, praefectus praetorio | Ravenna, 01/02/409 | salubre constitutum | audiencia episcopal |
| CTh. 7.16.3 (= CJ. 12.44.1) | Idem | Eustathius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 18/09/420 | saluberrima sanctio | vigilancia de caminos y costa |
| CTh. 10.10.29 (= CJ. 9.40.3) | Idem | Palladius, praefectus praetorio | Ravenna, 08/07/421 | salubris decretum | litigantes |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| CJ. 10.22.2 | Teodosio II y Valentiniano III | Celeris, proconsul Africae | Ravenna, 27/04/429 | saluberrima ac iustissima praeceptio | impuestos extraordinarios |
| CTh. 12.1.186 (= CJ. 11.59.16) | Idem | Celeris, proconsul Africae | Ravenna, 27/04/429 | salubris sanctio | curiales |
| NVal. 1.1 | Idem | Faustus, praefectus praetorio | Ravenna, 08/07/438 | saluberrima suggestio | indulgencias y exenciones |
| NTh. 10.1 | Idem | Florentius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 19/04/439 | saluberrima lex | perpetua advocatio |
| NTh. 10.2 | Idem | Florentius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 19/04/439 | saluberrima lex | perpetua advocatio |
| NTh. 11 | Idem | Florentius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 10/07/439 | saluberrima lex | tutores |
| NVal. 3 | Idem | Maximus II praefectus praetorio | Ravenna, 28/08/439 | saluberrima lex | herencias de curiales y eclesiásticos |
| NTh. 14 | Idem | Florentius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 07/09/439 | saluberrima lex | bienes paternos y maternos |
| NTh. 17.1 | Idem | Florentius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 20/10/439 | saluberrima lex | competitiones |
| NTh. 7.2 | Idem | Cyrus, praefectus praetorio | Constantinopolis, 21/09/440 | saluberrima lex | miembros del servicio imperial |
| NVal. 7.1 | Idem | Maximus II praefectus praetorio | Ravenna, 04/06/440 | saluberrima suggestio | palatinos |
| CJ. 7.62.32 | Idem | Cyrus, praefectus praetorio | ¿440? | saluberrima lex | apelaciones |
| NTh. 7.4 | Idem | Ariobindus, magister militum | Constantinopolis, 06/03/441 | saluberrima lex | miembros del servicio imperial |
| NTh. 5.3 | Idem | Cyrus, praefectus praetorio | Constantinopolis 26/06/441 | saluberrima lex | tierras en límites del imperio (propiedad) |
| NTh. 22.1 | Idem | Apollonius, praefectus praetorio | Constantinopolis, 16/12/442 | saluberrima lex salubris sanctio | bienes de curiales |
| NTh. 24 | Idem | Nomus, magister officiorum | Constantinopolis, 19/09/443 | saluberrima sanctio | corrupción en tierras en límites imperio |
| NTh. 17.2 | Idem | Zoilus, praefectus praetorio | Constantinopolis, 22/04/444 | salubriter pro humano genere sanximus | competitores |
| NTh. 26 | Idem | Hermocratus, praefectus praetorio Orientis | Constantinopolis, 29/11/444 | saluberrima lex | propiedades donadas |

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| NVal. 20 | Idem | Auxentius II praefectus urbi | Roma, 14/04/445 | oportet clementiam nostram salubriter ordinare | gremios de la ciudad de Roma y paso a servicio palaciego o eclesiástico |
| NVal. 21.1 | Idem | Albinus II praefectus praetorio | 21/10/446 | saluberrima sanctio | testamentos |
| NVal. 21.2 | Idem | Albinus II praefectus praetorio | Roma, 26/12/446 | ne tamen huius statuti salubritatem generi negemus humano | testamentos |
| NVal. 24 | Idem | Florianus, comes sacrarum largitionum | Roma, 25/04/447 | salubris suggestio | negotiatores |
| CJ. 5.17.8 | Idem | Hormisda, praefectus praetorio | 09/01/449 | saluberrima lex | divorcio |
| NVal. 32 | Valentiniano III | Firminus, praefectus praetorio | Roma, 31/01/451 | saluberrima sanctio | gestión de asuntos públicos y donaciones |
| NVal. 33 | Idem | Aetius | Roma, 31/01/451 | saluberrima lex | cautivos de bárbaros (hijos y padres) |
| NVal. 35 | Idem | Firminus, praefectus praetorio | Roma, 15/04/452 | saluberrima lex | audiencia episcopal y negocios varios |
| NMarc. 2 | Valentiniano III y Marciano | Palladius, praefectus praetorio Orientis | ¿? | saluberrima lex | exenciones e indulgencias |
| NVal. 36 | Idem | Firminus, praefectus praetorio | Roma, 29/06/452 | saluberrima suggestio | suarios, boarios y pecuarios (gremios) |
| NMaiorian. 2 | Mayoriano | Basilius, praefectus praetorio | Ravenna, 10/03/458 | saluberrima sanctio | indulgencias y exenciones |
| NMaiorian. 6 | León y Mayoriano | Basilius, praefectus praetorio | Ravenna, 26/10/458 | saluberrima sanctio | sucesión viudas |
| NMaiorian. 7 | Idem | Basilius, praefectus praetorio | Ravenna, 06/11/458 | saluberrima lex | curiales y propiedades |
| NAnthem. 3 | León y Antemio | | Roma, 19/03/468 | saluberrima lex | bienes vacantes |
| CJ. 9.12.10 | Idem | Nicostratus, praefedctus praetorio | 28/08/468 | salubriter | ley Julia de fuerza pública o privada |
| CJ. 12.35.16 | León | Dioscorus | | saluberrimis statutis | asuntos militares |
| CJ. 10.15.1 | León y Zenón | Epinicus consularis | 10/10/474 | saluberrima lex | tesoros |
| CJ. 1.49.1 | Zenón | Sebastianus | Constantinopolis, 11/10/479 | saluberrima lex | juicios (civiles y militares) y plazos |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| CJ. 4.59.2 | Idem | Constantinus, praefectus praetorio | 16/12/483 | saluberrima dispositio | monopolio, negocios, artistas, balnearios |
| CJ. 9.5.1 | Idem | Basilius, praefectus praetorio | Constantiopolis, 01/07/486 | saluberrima constitutio | prisión de particulares |
| CJ. 7.39.4 | Anastasio | Matroninaus, praefetus praetorio | Constantinopolis, 29/07/491 | saluberrima sanctio saluberrima lex | sobre prescripciones entre 30 y 11 años |
| CJ. 10.27.1 | Idem | Matronianus, praefectus praetorio | Constantinopolis, 30/07/491 | saluberrima lex | pago de tasas |
| CJ. 12.20.6 | Idem | Celeris, magister officiorum | | saluberrima sanctio | agentes in rebus |
| CJ. 12.37.16 | Idem | Longinus, magister equitum et peditum | | saluberrima dispositio saluberrima constitutio saluberrimae ordinationes | annona miltar |
| CJ. 1.17.2 | Justiniano | ad senatum et omnes populos | Constantinopolis, 16/12/533 | saluberrium opus | autoridad en juicios |

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

### Ediciones de fuentes clásicas


Gascó, F., García García, M. y Gutiérrrez Calderón, J. 1996. Menandro el Rétor, *Dos tratados de retórica epidíctica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Goold, G. P. (Ed.). 1989. *Suetonius*, vol. I. Cambridge-London: Loeb Classical Library.

Goold, G. P. (Ed.). 1992. *Pliny, Letters (Books (VIII-X), Panegyricus*. Cambridge-London: Loeb Classical Library. (Reprinted 1992).

Green, R. H. P. (Ed.). 1999. *Ausonii opera*. Oxford: Oxford Classical Texts-Oxford University Press.

Krueger, P. (Ed.). 1989. *Corpus Iuris Civilis. Codex Iustinianus,* vol. II. Hildesheim: Weidmann.

Martín, J.C. 2007. Plinio el Joven, *Epistolario (Libros I-X), Panegírico del emperador Trajano*. Madrid: Cátedra.

Mommsen, Th. (Ed.). 1990. *Codex Theodosianus,* vol. I. Hildesheim: Weidmann.

Mynors, R. A. B. (Ed.). 1964 *XII Panegyrici Latini*. Oxford: Oxford Clarendon Press. (Reprinted 1973).

Ramís Serra, P. y Ramís Barceló, R. 2015. *El libro de los Juicios (Liber Iudiciorum)*. Madrid: Boletín Oficial del Estado. Leyes Históricas.

Samaranch, F. 1969. *Biógrafos y panegiristas latinos*. Madrid: Ed. Aguilar.

Thilo, G. y Hagen, H. (Eds.). 1968. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, vol. I, 277-278. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olm Verlag.


### Bibliografía


Aja Sánchez, J. R. 1998. Tumultus et urbanae seditiones*: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s. IV)*. Santander: Universidad de Cantabria.

Atzeri, L. 2008. Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando. *Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*. Berlin: Duncker & Humblot.

Belezza, A. F. 1996. Bonum rei publicae *fra epigrafía e storiografia della tarda antichità. Spunti e riferimenti*. En Stella, C. y Valvo, A. (dir.), *Studi in onore di Albino Garzetti*, 73-95. Brescia: Ateneo di Brescia.

Béranger, J. 1953. *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*. Basel: Friedrich Reinhardt.

Börm, H. 2015. *Born to Be Emperor. The Principle of Succession and the Roman Monarchy*. En Wienand, J. (Ed.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, 239-264. Oxford-New York: Oxford University Press.

Breunesse, M. 2019. *Cicero vs Mark Antony: identity construction and ingroup/outgroup formation in Philippics One and Three*. En Van Gils, L., Kroon, C. y Risselada, R. (Eds.), *Lemmata Linguistica Latina*, *Volume II. Clause and Discourse*, 448-463. Berlin-Münich-Boston: De Gruyter.

Browning, R. 1952. The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claque in the Late Empire. *The Journal of Roman Studies* 42, 13-20.

Cameron, A. 2000. *Claudian Revisited*. En Consolino, F. E. (Ed.), *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici*, 127-144. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Cañizar Palacios, J. L. 2021. *In oculis lenitatis*. Amable y complaciente. La bondad de carácter en la representación oficial de Constantino. *Aevum* 95 (1), 181-198.

Cañizar Palacios, J. L. 2019. *Intelectualidad, cultura de la palabra y legislación: el papel de los retóricos y la construcción de la imagen pública del* Augustus. En: Lorenzi, C., Navarra, M. (Eds.),


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXIII Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana Mestieri e professioni della tarda antichità. Organizzazzione Lessico Norme*, *Spello 22-24 giugno 2017*, 183-210. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Chastagnol, A. 1988. *Le formulaire de l'épigraphie latine e officielle dans l'Antiquité Tardive*. En Donati, A. (Ed.), *La terza etá dell'epigrafia*, 11-65. Faenza: AIGEL Borhesi.

Chausson, F. 2007. Stemmata Aurea*: Consantin, Justine, Théodose. Revendications généalogiques et idéologie impériale au IVe siécle ap. J.-C.* Roma: L'Erma di Bretscheneider.

Christol, M. 2013. Entre Galère et Maximien Hercule: Constantin en 307-308. *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 24, 63-89.

Daremberg, Ch. y Saglio, E. (eds.). 1969. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. 4 (2). Graz: Akademische Verlagsanstalt..

Dovere, J.E. 1999. Le discours juridique et moral d'*utilitas* à Rome. *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 65, 239-248.

Escribano Paño, Mª V. 2009. Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación. *Mainake* 31, 95-113.

Escribano Paño, Mª V. 2008. *La construction de l'image de l'héretique dans le Code Théodosien XVI*. En Guinot, J. N. y Richard, F. (Eds.), *Colloque International Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: Integration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, 389-412. Paris: Le Cerf.

Frare, M. 2013. *L'*humanitas *romana. Vessilo del potere imperiale*. Padova: Progetto Libreria.

French, Dorothea R. 1998. Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch. *Historia* 47(4), 468-484.

Gaudemet, J. 1951. Utilitas publica. *Revue historique de droit français et étranger* 28, 465-499.

Grünewald, Th. 1990. *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen überlieferung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag,

Harper, K. 2019. *El fatal destino de Roma. Cambio climático y enfermedad en el fin de un imperio*. Barcelona: Crítica.

Harries, J. 1988. The Roman imperial *quaestor* from Constantine to Theodosius II. *The Journal of Roman Studies* 78, 148-172.

Honoré, T. 1993. *Some Quaestors of the Reign of Theodosius II*. En: Harris, J., Wood, I (Eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, 68-94. London: Duckworth.

Honoré, T. 1986. The Making of the Theodosian Code. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abfeilung* 103 (1), 133-222.

Hostein, A. 2016. *Le* Panégyrique Latin *VII (6) ou l'éloge de la* pietas *de Constantin*. En Guichard, L., Gutsfeld, A. y Richard, F. (Eds.), *Constantine et la Gaule. Autour de la vision de Grand*, 35-48. Paris: ADRA Nancy-De Boccard.

Jal, P. 1963. «Hostis (publicus)» dans la littérature latine de la fin de la République. *Révue des Études Anciennes* 65 (1), 53-79.

Jossa, G. 1963. L'«utilitas rei publicae» nel pensiero imperiale dell'epoca classica. *Studi Romani* 11(4), 387-405.

Jussen, D. 2021. The Marks of a Ruler: The Face of the Roman Emperor in Fourth Century Imperial Panegyric. *Hermes* 149(3), 304-325.

Liebeschuetz, J.H.W.G. 1972. *Antioch: City and Imperial Administration in the Late Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Longo, G. 1972. Utilitas publica. *Labeo* 19, 7-71.

Manolaraki, E. 2008. Political and Rethorical Seascapes in Pliny's Panegyricus. *Classical Philology* 103 (4), 374-94.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Maranesi, A. 2016. *Vincere la memoria, costruire il potere. Costantino, i retori, la lode dell'autorità e l'autorità della lode*. Milano: Mimesis.
Mattingly, M. A. 1971. The Imperial Recovery. En Cook, S. A., Cook, F. E., Charlesworth, M. P. y Baynes, N. H. (Eds.), *The Cambridge Ancient History, vol. XII: The Imperial Crisis and Recovery A.D. 193-324*, 342-351. Cambridge: Cambridge University Press.
Mebane, J. 2022. Cicero's Ideal Statesman as the Helmsman of the Ship of the State. *Classical Philology* 117 (1), 120-138.
Moreno Resano, E. 2013. El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época. *Anuario de Historia de la Iglesia* 22, 83-109.
Navarra, M. 1997. *Utilitas publica-utilitas singulorum* tra IV e V sec. d.C. Alcune osservazioni. *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 63, 269-291.
Nixon, C. E. V. 1993. *Constantinus Oriens Imperator*: Propaganda and Panegyric. On Reading Panegyric 7 (307). *Historia* 42, 229-246.
Noreña, C. F. 2011. *Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
Quiroga Puertas, A. J. 2021. *Toying with Theodosius: The Manipulation of the Imperial Image in the Sources of the Riot of the Statues*. En García Ruiz, Mª P., Quiroga Puertas, A. J. (Eds.), *Emperors and Emperorship in Late Antiquity. Images and Narratives*, 199-217. Leiden-Boston: Brill.
Rodriguez Gervás, M. J. 1991. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
Scholl, C. 2017. Imitatio Imperii?: *Elements of Imperial Rule in the Barbarian Successor States of the Roman West*. En Scholl, C., Gebhardt, T. R. y Clauβ, J. (Eds.), *Transcultural Approaches to the Concept of Imperial Rule in the Middle Ages*, 19-39. Wien: Peter Lang AG.
Sella, J. 2021. L'*imperator* au secours de la *res publica*: un élément central du discours de légitimation du pouvoir impérial et ses origines républicaines. *Dialogues d'histoire ancienne* supplément 24, 77-115.
Sirks, A. J. B. 2013. The *episcopalis audientia* in Late Antiquity. *Droit et culture* 65, 79-88.
Squire, M. 2015. *Corpus imperii*: verbal and visual figurations of the Roman 'body politic', *Word & Image* 31 (3), 305-330.
Stefan, A. 2007. Les jeux d'alliances des tétrarques en 307-309 et l'élévation de Constantin au rang d'Auguste. *Antiquité Tardive* 14, 187-216.
Stevenson, T. y Wilson, M. (Eds.). 2008. *Cicero's Philippics History, Rhetoric, Ideology*, Auckland: Polygraphia Ltd.
Tellegen-Couperus, O. 2006. Roman Law and Rhetoric. *Revue belge de philologie et de histoire* 84 (1), 59-75.
Vessey, M. 1993. *The Origins of the* Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence*. En Harries, J. y Wood, I. (Eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, 178-199. London: Duckworth.
Walters, B. 2020. *The Deaths of the Republic: Imagery of the Body Politic in Ciceronian Rome*. Oxford: Oxford University Press.
Wijnendale, J. W. P. 2017. The Manufacture of Heraclianus'Usurpation (413 C.E.). *Phoenix* 71(1), 138-156.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 65-95, 2023
doi.org/10.6018/ayc.573291

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Muñoz Virgili, A. 2023. Orientación cardinal y disposición ritual en las iglesias hispánicas tardoantiguas (siglos IV-VIII): nuevas reflexiones a partir de algunos ejemplos del noreste peninsular. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 65-95. https:/doi.org/10.6018/ayc.573291

# Orientación cardinal y disposición ritual en las iglesias hispánicas tardoantiguas (siglos IV-VIII): nuevas reflexiones a partir de algunos ejemplos del noreste peninsular

## Cardinal orientation and ritual disposition in late antiquity Hispanic churches (4th-8th centuries): new reflections trough some north-eastern peninsular examples

Andreu Muñoz Virgili[1]
*Institut Català d'Arqueologia Clàssica,*
*Tarragona, España*
amunoz@icac.cat
orcid.org/0000-0001-5030-1096

Recibido: 12-6-2023
Aceptado: 20-9-2023

### Resumen

En el presente artículo se examinan las posibles relaciones —o disociaciones— entre la orientación cardinal de los edificios de culto cristiano y la disposición de las celebraciones litúrgicas en la Hispania tardoantigua. Partiendo del análisis arqueológico y documental de aquellas variables que pudieron condicionar la orientación de una serie de templos del noreste peninsular, se valora la importancia y rol específico que las comunidades celebrantes otorgaron a este particular.

**Palabras clave:** Iglesias, orientación, Antigüedad Tardía, Hispania, rito, celebrante, santuario.

### Abstract

This article examines the possibles relationships —or disassociations— between cardinal orientation of Christian worship buildings and disposition of liturgical celebrations in Hispania during the Late Antiquity. Starting from the archaeological and documental analysis of those variables that could conditioned the orientation of a group of churches in the north-east of Iberian Peninsula, are evaluated the importance and specific role that celebrating communities gave to this issue.

**Keywords:** Churches, orientation, Late Antiquity, Hispania, rite, officiating priest, sanctuary.

1 Investigador predoctoral (R1). Contrato financiado mediante el programa de becas FPU del Ministerio de Universidades (Convocatoria 2021).

## Sumario

1. Introducción. 2. La problemática de la orientación en los testimonios literarios hispanos. 3. La orientación de los edificios de culto: variables y condicionantes. 4. La disposición celebrativa. 5. Conclusiones: orientación cardinal y disposición ritual ¿dos realidades paralelas?

## 1. Introducción[2]

Desde los inicios del cristianismo, la orientación de las prácticas rituales constituyó una manifestación mediante la cual expresar la esperanza escatológica, núcleo de la fe cristiana. La temprana teologización de los puntos cardinales y de la luz contribuyó a que, posteriormente, la patrística y la eucología desarrollasen doctrinalmente una reflexión que presentaba a Cristo como la luz del "nuevo cielo" en el que se revelaba la Jerusalén celestial (cf. Ap. 21). El este (E) se convirtió en el símbolo cosmológico por antonomasia.

La liturgia y la arquitectura religiosa integraron dicho discurso con el objetivo de generar ambientes celebrativos de gran impacto escénico y capacidad sugestiva, todo ello al servicio de la transmisión de la doctrina de la Iglesia. Una visión general de los principales pensadores cristianos confirma que esta realidad arraigó de manera firme en toda la cristiandad. Sin embargo, el registro arqueológico pone de manifiesto una heterogeneidad que, en muchos casos, parece discordar con estos testimonios. Investigadores como Cyrille Vogel (1962) o Sible De Blauuw (2012), que han tratado la orientación de las iglesias; Uwe Michael Lang (2008) que se ha ocupado de la orientación del rito o Franz Joseph Dölger (1936) sobre el simbolismo de la luz, han incidido en estas cuestiones desde diferentes ámbitos de la investigación.

El objetivo del presente estudio es realizar una aproximación a la orientación de las iglesias hispánicas tardoantiguas a partir del análisis de una serie de templos del noreste peninsular para valorar la importancia de la que pudo gozar la disposición cardinal para sus contemporáneos. Asimismo, pretendemos analizar el grado de relación o independencia entre esta cuestión y la disposición ritual de las comunidades celebrantes[3].

La selección de los edificios se ha determinado atendiendo a la posibilidad de adscribir dicha construcción a un lugar de culto cristiano, al potencial investigativo de sus restos y a la correspondencia cronológica con el marco temporal en el que aquí nos centramos. Por otro lado, hemos establecido la delimitación territorial y el número de casos de estudio a tenor de la extensión propia de una aportación de estas características, pero comprendiendo un área coherente de proximidad entre los ejemplos analizados (Fig. 1). Partiendo de este escenario, se presenta un cuadro general en el que examinamos los condicionantes que pudieron influir en la disposición cardinal de los lugares de culto seleccionados. Para ello proponemos una serie de agrupaciones elaboradas a partir de la sistematización y tipificación de dichas variables. Debemos advertir que, para esta tarea, nos hemos basado en los distintos estudios específicos correspondientes a cada uno de los edificios tratados. Buena parte de ellos recogen directamente los resultados de las intervenciones arqueológicas realizadas en dichos conjuntos por los mismos autores. Esto puede conllevar la ausencia de algunos datos topográficos o arqueoastronómicos que permitirían determinar con mayor precisión ciertos procesos asociados a la orientación y replanteo de las edificaciones proyectadas[4].

2 Abreviaturas utilizadas: Ap. = Libro del Apocalipsis; can. = canon; *Etym.* = *Etymologiae*; PL = Patrología Latina.

3 Para una aproximación arqueoastronómica sobre la orientación de las iglesias nos remitimos a los trabajos de Juan Pérez Valcárcel (2019a-b; 2018) y Antonio César González (2015). Si bien estos autores se centran en períodos posteriores al que aquí nos ocupa, destacamos algunas de sus observaciones relativas a los templos tardoantiguos y las posibilidades investigativas a las que apunta su enfoque metodológico.

4 Por ejemplo, la alineación del eje axial de las

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

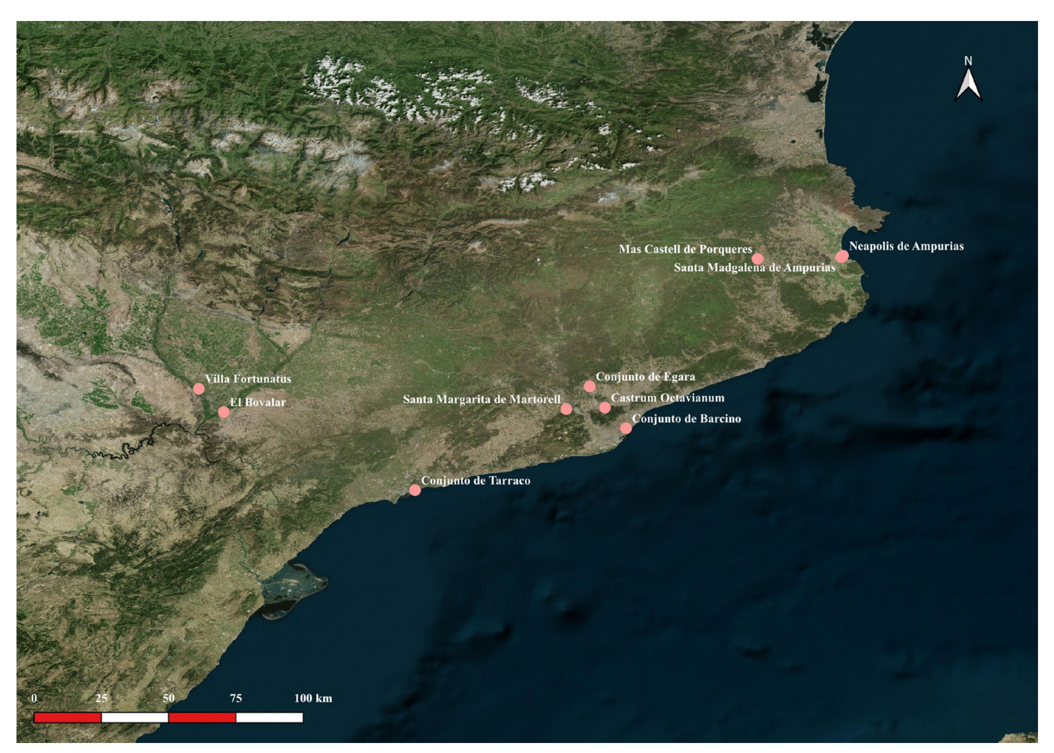



Figura 1. Mapa de los conjuntos y edificios analizados. Imagen: autor (Archivo ICAC). Mapa base: BING Satellite.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Sin embargo, las informaciones disponibles —examinadas en conjunto a la luz de su contexto arqueológico— sí han bastado para detectar tendencias más o menos claras respecto a los criterios esenciales que pudieron regir la orientación de los lugares de culto.

Dichos datos han sido cotejados con una serie de referencias textuales. Esta confrontación se ha elaborado empleando fuentes eminentemente hispánicas, las cuales son vinculables a la realidad arqueológica estudiada. Se ha tenido en cuenta la diversidad territorial y cronológica de los textos en cuestión, características que plantean una serie de limitaciones metodológicas a las que se suman el reducido número de casos abordados. Por todas estas razones, avanzamos que los resultados que presentamos constituyen una aproximación parcial no concluyente, que pretende abrir nuevas líneas de debate y cuya verificación o actualización precisará de futuras investigaciones interdisciplinarias y de mayor alcance territorial.

## 2. La problemática de la orientación en los testimonios literarios hispánicos

Ante la riqueza y diversidad literaria que gravita en torno a la cuestión apuntada, no pretendemos realizar una síntesis global sobre la perspectiva doctrinal de la misma, sino centrarnos en el caso hispánico para valorar la importancia que su magisterio y sus principales autores dieron a la orientación de los edificios de culto y cómo este aspecto pudo verse —o no— reflejado en la materialización de los diferentes proyectos arquitectónicos.

De entrada, debemos señalar que no hemos hallado ninguna disposición conciliar o dictamen magisterial que rija o regule la orientación de las iglesias. La legislación relativa al espacio sagrado se centra, fundamentalmente, en cuestiones de ordenamiento y jerarquización ritual, pero

iglesias respecto al orto solar tomado el día de su replanteo.

en ningún caso se ofrecen pautas para la proyección de los edificios. En la patrística hispana, tampoco encontramos testimonios claros al margen de algunas descripciones sucintas por parte de san Isidoro. No obstante, estas no versan explícitamente sobre un esquema asociable a una iglesia cristiana. En las *Etymologiae* se habla del ábside en términos más generales, en tanto que palabra griega definida como: "*lucida, eo quod lumine accepto per arcum resplendeat*" (*Etym*., XV-8,7, 1078). Es decir, según el autor, el vocablo "ábside" era prácticamente sinónimo de "luz" para los latinos. El ábside concebido por san Isidoro parece estar occidentalizado, ya que la luz penetra por el arco interior limítrofe con el cuerpo de la nave y no por las ventanas o aberturas del muro de fondo. Esto contrasta con su descripción sobre los templos —en un sentido genérico del término[5]—tipificados como: "*locus designatus ad Orientem a contemplatione templum dicebatur*" (*Etym*., XV-4,7, 1070). Este modelo, en cambio, sí que está orientado, ya que la descripción menciona que: "*cuius partes quattor erant: antica ad ortum, postica ad occasum sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans*" (*Ibidem*). Esta disposición, según Isidoro, tendría una finalidad ritual, pues se proyectaba así: "*ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem*" (*Ibidem*)[6]. Finalmente, debemos apuntar la problemática que entrañan las informaciones plasmadas en las *Etymologiae*, ya que la metodología empleada por el autor en su elaboración y la misma naturaleza de la obra exigen una valoración y examen crítico de sus contenidos[7]. Para el caso citado, señalar que la descripción relativa a los templos se trata de una transcripción prácticamente literal del tratado *De Lingua Latina* (7,6) de Varrón (*Ibidem*).

A pesar de la parquedad manifiesta en las fuentes escritas, no cabe duda que la orientación de los templos cristianos debió gozar de notable importancia y, por ende, no puede ser una cuestión que se reduzca a un plano estrictamente funcional, tipológico o simplemente circunstancial. Sin embargo, esta realidad no excluye que el silencio del magisterio hispano nos lleve, en primer lugar, a cuestionar si el apelativo "canónico" es acertado para referirse a la orientación hacia el E. En segundo lugar, debemos preguntarnos por qué este principio nunca fue motivo de prescripción ni proscripción. ¿Era una costumbre edilicia tan conocida y arraigada que bien podía omitirse su dictamen?, o, contrariamente, ¿se trataba de una variable prescindible sobre la que la jerarquía eclesiástica priorizaba la optimización de los procesos y recursos constructivos?

A la luz del panorama arqueológico y literario que se analiza a continuación, opinamos que ambas posibilidades no debían ser excluyentes entre sí. Los casos que presentamos nos llevan a proponer que, efectivamente, existió "un lenguaje arquitectónico sagrado que pretendió ser poético por definición" (Godoy Fernández 2004, 476). Pero la imposibilidad o dificultad de orientar los templos hacía que esta realidad subyaciera a otras variables que, por otro lado, no impidieron a la arquitectura religiosa desarrollar su discurso simbólico. En este sentido, la disposición de los espacios y actores de la liturgia quizás fueron factores más relevantes.

5 La acepción anotada se basa de la descripción del mismo Isidoro (*Templi nomen generale; pro locis enim quibuscumque magnis antiqui templa dicebant* [*Etym.* XV-4,7, 1070]) y en la observación crítica al respecto por parte de los editores en la nota 47 (*Ibidem*).

6 Esta referencia se enmarca en la sintética exposición que Isidoro ofrece sobre el proceso de replanteo de los templos y que transcribimos de manera integral a continuación: *Unde et quando templum construebant, orientem spectabant aequinoctialem, ita ut lineae ab ortu ad occidentem missae fierent partes caeli dextra sinistra aequales; ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem* (*Etym*., XV-4,7, 1070).

7 Sobre esta cuestión nos remitimos al análisis formulado por Manuel C. Díaz y Díaz (2004, 180-186).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

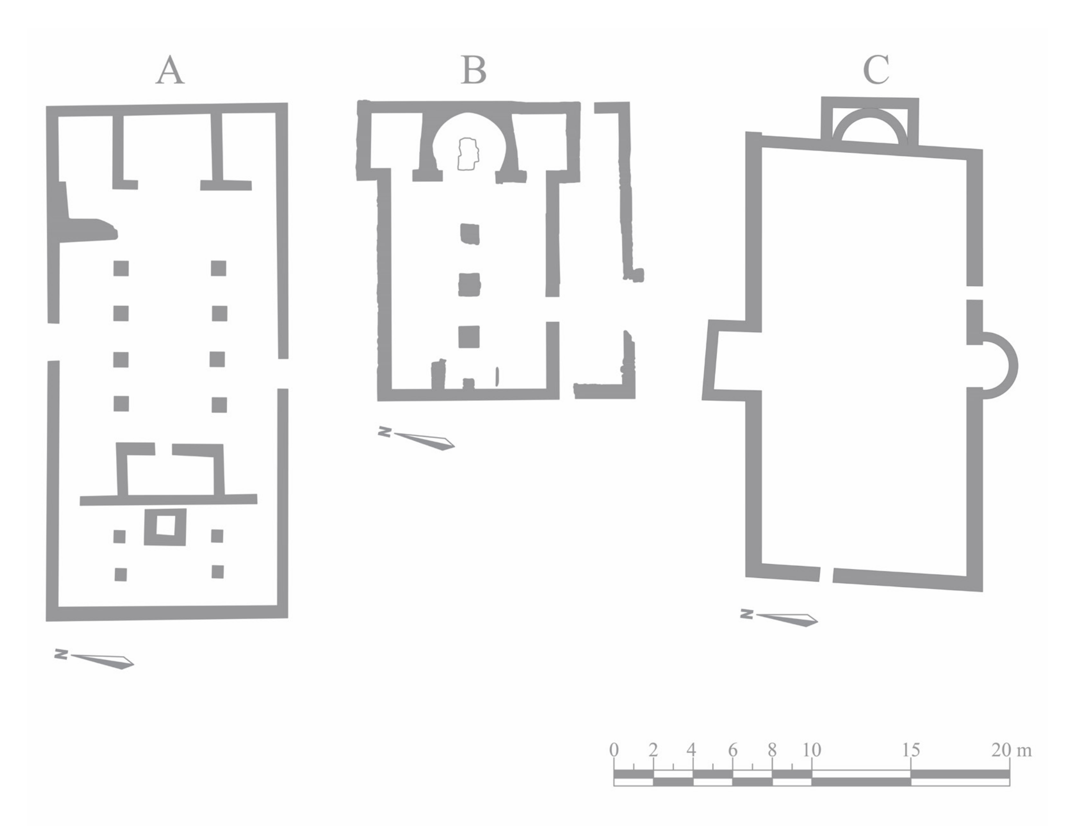



Figura 2. Basílicas de “El Bovalar” (A), Santa Margarita de Martorell (B) y Santa María de Egara en la “Fase pre episcopal II” (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Fortuny Mendo, Macias Solé y Tuset Bertran 2021, 488 (A); Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 187 (B); Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 52 (C).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

## 3. La orientación de los edificios de culto: variables y condicionantes

### 3.1. Construcciones *ex novo*

Se caracterizan porque su proyección y edificación no estuvieron condicionadas por ninguna realidad estructural previa. El primero de los casos, la basílica de El Bovalar (Serós, Lérida) (Fig. 2A)[8], ha sido objeto de varias intervenciones y propuestas interpretativas. Nos limitaremos a señalar que —a pesar de las modificaciones que experimentó su espacio interno y ámbitos adyacentes— existe una aceptación generalizada sobre la unicidad y contemporaneidad del proyecto inicial al que se adscribe la fábrica del edificio, orientado hacia el E con una ligera y aparente desviación que, en realidad, bien podría responder a la alineación de la construcción respecto al trazado del orto solar obtenido en el día del replanteo. En todo caso, las sucesivas reformas no alteraran la mencionada orientación (cf. Pita Mercè y Palol Salellas 1965, 392-394; Godoy Fernández 1995, 224-226; Palol Salellas 1999, 188).

8 En las láminas presentadas, las flechas de norte siguen la orientación marcada, en cada caso, por los autores citados. Debemos advertir que dicha posición puede haberse trazado según la medida de la brújula, sin la corrección de la declinación magnética. Este es un aspecto que debería tenerse en cuenta en caso de querer analizar la orientación exacta de los edificios. Para lo que aquí nos concierne, los datos aportados son suficientes para ilustrar la tendencia esencial que siguieron los constructores al establecer la disposición cardinal de los distintos edificios analizados.

Las excavaciones realizadas permiten constatar que se trata de un asentamiento sin precedentes ocupacionales significativos. Rodrigo Pita y Pere de Palol señalaron la posibilidad de que existiese un monumento funerario de época clásica (Pita Mercè y Palol Salellas 1965, 392). Pero en caso de ser así, los constructores lo omitieron por completo y plantearon el trazado de la iglesia, velando, únicamente, por salvar el significativo desnivel del terreno[9]. Esta variable no condicionaría la orientación de la basílica, ya que su occidentalización habría sido igualmente factible.

Del mismo modo, Santa Margarita de Martorell (Barcelona), fechada entre los ss. V y VI[10], se encuentra orientada (Fig. 2B). Se distinguen tres fases esenciales relativas al edificio tardoantiguo[11], pero, como sucede en El Bovalar, durante estos procesos siempre se respetó la orientación inicial de los principales espacios litúrgicos. Los mismos excavadores señalaron la existencia de ocupación previa en el emplazamiento, pero no encontramos argumentos que apunten a una influencia de esta realidad en la orientación del nuevo edificio cristiano. Por ende, inferimos un planteamiento *ex novo* sin condicionantes arqueológicamente discernibles. El contexto funerario registrado en el interior del templo (cf. Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 186-187), tampoco parece poder interpretarse como un factor que influyera en la disposición cardinal de la iglesia.

A diferencia de los ejemplos hasta ahora aducidos, en el emplazamiento donde se levantó Santa María de Egara (Terrassa, Barcelona) (Fig. 2C), sí que se detectaron restos de un poblado íbero romanizado de cierta entidad (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 33-44). No obstante, para la construcción del templo cristiano se terraplenaron estos horizontes generando así un nuevo escenario que no solo eliminaba posibles obstáculos arquitectónicos, sino también orográficos (*Ibid*., 45)[12]. Esta acción revela la voluntad de ejecutar un nuevo proyecto cuya intencionalidad de orientarse hacia el E fue clara.

Este primer edificio consistió en una gran aula rectangular absidiada con un ámbito bautismal anejo en el lado opuesto de la cabecera y con la piscina bautismal ligeramente desviada hacia el N respecto al eje E-W del templo. Ha sido fechado gracias al conjunto numismático (Conjunto "A") recuperado en el desagüe de la piscina (cf. Garcia Llinares 2022, 96-97; Marot Salsas 2022, 213-214). Dicho baptisterio experimentó una profunda reforma

9 Karen Fortuny, Josep M. Macias y Francesc Tuset (2021, 470), han constatado que la construcción de la basílica debió salvar un desnivel de unos 80 cm, diferencia que registraron entre la cota de circulación de los dos accesos al edificio. En lo relativo al hipotético monumento funerario, señalar que, las estructuras a las que Palol y Pita lo adscriben, presentaban un sentido opuesto a la de la iglesia y si bien algunos sillares se reutilizaron en los paramentos de la nueva iglesia, esta no se proyectó a partir de ninguna de estas estructuras (*Ibid*., 449).

10 Las excavaciones que se llevaron a cabo entre 1987 y 1995 documentaron la trinchera constructiva del muro occidental, pero el material numismático y cerámico recuperado en su relleno no proporciona información muy precisa: fragmentos de cerámica común reducida, fragmentos informes de TSAD y un AE3 de época constantiniana cuyo periodo de circulación oscila entre los ss. V y VI. De acuerdo con el arco cronológico que proporcionan estos elementos, se estimó la datación sobredicha (Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 186).

11 En la primera fase se configura la fábrica y el vestíbulo meridional —agregado poco después, pero enmarcado en el mismo proyecto—. En un segundo estadio el conjunto es objeto de un proceso de monumentalización y, finalmente, en un momento indeterminado posterior a la repavimentación de la segunda fase, se erigieron cuatro estructuras cuadradas alineadas que recortan la segunda pavimentación de *opus signinum* apoyando así en el primer pavimento. Estos elementos fueron interpretados como los pilares que soportaban una tribuna superior (*Ibid*., 187). También se registró un ámbito a los pies de la iglesia que ha sido identificado como un baptisterio. Esta propuesta, aceptada también por Cristina Godoy (1995, 223), se basa únicamente en la disposición del ámbito que parece definir un segmento de estructura angular documentada fuera del límite occidental de la iglesia. Pero como apuntó Jordina Sales (2012, 187) no existe ninguna prueba arqueológica que pueda verificarlo. Para la evolución de las estructuras en alzado vid. Mauri Martí *et alii*., 2020, 482-483.

12 La ruptura con esta realidad ocupacional previa es lo que nos ha llevado a inserir Santa María de Egara en este apartado.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

que consistió en la erección de una nueva cubeta de planta igualmente cuadrada rodeada por un baldaquino octogonal y desplazado hacia el mediodía respecto al eje axial de Santa María. Esta acción fue datada mediante otro conjunto numismático (Conjunto "B"). La totalidad de las piezas son posteriores al segundo tercio del s. IV, a excepción de un ejemplar indeterminado que se asocia —con ciertas reservas— a inicios del s. V (*Ibid.,* 215)[13]. En los primeros decenios de esta centuria se realizó una nueva reforma del ambiente que, fundamentalmente, conllevó la eliminación del baldaquino octogonal y la elevación del pavimento en *opus signinum* (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 92). Debemos resaltar que esta última acción, ya en pleno s. V, no contempló la reubicación del baptisterio. Esto no se producirá hasta mediados de la siguiente centuria (*Ibid*., 92-93), momento en el que se resituará a los pies del templo, nuevamente sin alinearse de un modo exacto al eje longitudinal de la iglesia. A pesar de la intensa actividad edilicia y de los desplazamientos y reformas que experimentó el ámbito bautismal, el eje axial y orientación de Santa María se respetará durante todas sus fases.

### 3.2. Horizontes arquitectónicos o urbanísticos previos

Pese enmarcase en procesos socioreligiosos e historicoeclesiales distintos, los lugares de culto que se exponen a continuación comparten un denominador común: la ocupación, transformación y/o cristianización de horizontes arquitectónicos y urbanísticos preexistentes.

El primer ejemplo corresponde a la basílica del Monasterio de San Cugat del Vallès (Barcelona) o del denominado *Castrum Octavianum*. Las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo durante los años noventa permitieron (re)excavar el conjunto y ampliar sectores. Estos trabajos aportaron nuevos elementos de datación para el recinto amurallado y el aula rectangular convertida posteriormente en iglesia. Basándose en los materiales recuperados en el relleno de dos silos a los que se superponen los muros de esta última construcción, su cronología se pudo estimar posterior a la segunda mitad del s. V[14]. La adscripción del espacio como iglesia no resulta clara hasta que, en un momento posterior, se añadió el ábside en el muro de cierre nororiental de la primitiva aula (Fig. 3A). Esta acción se fecha —con reservas— aduciendo a criterios tipológicos y a paralelos mejor datados entre los ss. VI y VII (Artigues Conesa *et alii.* 1997, 36-37). En todo caso, la iglesia fue erigida en el sector meridional del antiguo *castrum* del s. IV. En esta parte, el trazado de la muralla se interrumpe[15], hecho que sería aprovechado ulteriormente para erigir la primitiva aula funeraria. La ubicación en cuestión parece estar motivada por la razón funcional de cerrar el conjunto. Prueba de ello, es la necrópolis que se desarrollaría "intra muros" (Riu Barrera 1999, 185).

La posible vinculación del edificio con un *martyrium* dedicado a san Cucufate ha sido un tema recurrente para la arqueología cristiana e historiografía de la Iglesia hispánica. Lejos de reproducir los diferentes argumentos esgrimidos al respecto, nos limitamos a indicar que, desde hace años, la investigación desestima dicha asociación (cf. Sotomayor Muro 1979, 73-74; Godoy Fernández 1995, 208; Riu Barrera 1999, 185-186; Boto Varela 2006, 187; Sales Carbonell 2012, 213; Olesti Vila 2014, 460). Consecuentemente, los parámetros que rigieron la construcción del ábside —y

13 Todos estos indicadores han sido integrados por el reciente estudio de Gemma Garcia (2022, 97) al que nos remitimos para una síntesis actualizada sobre la evolución del conjunto egarense. Pero se deben subrayar las consideraciones de Teresa Marot (2022, 113) en ese mismo volumen monográfico sobre el hecho que "el problema insalvable és establir una cronologia de deposició" para los conjuntos numismáticos arriba citados.

14 Varios fragmentos de TSAD, forma Hayes 59, una forma Hayes 82 —TSAC tardía probablemente del tipo B— y fragmentos de ánfora Keay LIII (Artigues Conesa *et alii.* 1997, 36).

15 Según Oriol Olesti (2014, 459), probablemente, se trate de un proyecto inconcluso.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

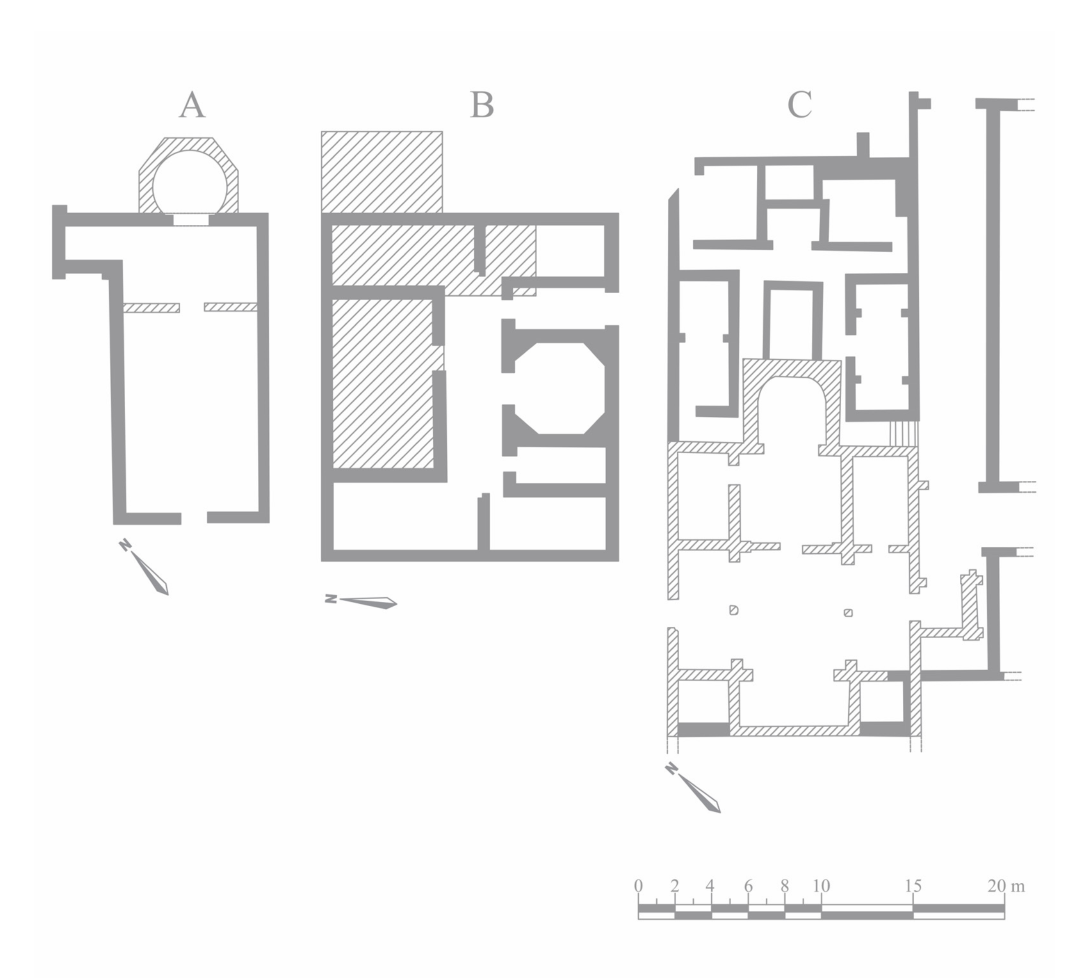



Figura 3. Basílica de San Cugat del Vallès con la agregación del ábside (rayado) sobre el aula funeraria precedente (opaco) (A), conjunto funerario (opaco) con la superposición del área del primer edificio de la Basílica de Santa Magdalena de Ampurias (rayado) (B) y Basílica de *Villa Fortunatus* (rayado) en el marco de la villa (opaco) (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Sales Carbonell 2012, 213 (A); Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 95 (B); Palol Salellas 1989, 2002-2003 (C).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

con él la orientación de la iglesia— no fueron de carácter memorial, sino que se enfocaron a redefinir la naturaleza cultual del edificio generando una nueva realidad topolitúrgica. Este proceso se focalizó en el muro de cierre septentrional y no en el meridional, donde había algo más de espacio y la instalación del ábside quizás hubiese sido más cómoda. La presencia de la entrada en este lado sugiere que la principal motivación de dicha planificación obedece al propósito de dotar de mayor espacio al acceso principal al templo. En este sentido, la colocación del santuario en un lugar más "cercano" al E, no parece que fuese una prioridad para los constructores.

En Santa Magdalena de Ampurias (La Escala, Gerona) asistimos a un proceso transformativo similar. El conjunto funerario primitivo fue erigido sobre la roca natural, que afloraba hasta la superficie del terreno. Este hecho, junto a la ausencia de horizontes arquitectónicos previos, ha permitido descartar la existencia de cualquier precedente ocupacional (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc



Figura 4. Vista general de la cabecera de la Basílica de *Villa Fortunatus.* Imagen: Josep M. Macias Solé (Archivo ICAC).

2015, 294). Se proponen tres fases entre los ss. V y VIII. La primera se debería asociar al referido complejo cementerial delimitado por un muro perimetral. El interior del recinto se distribuía mediante unos corredores que circundaban las distintas construcciones allí enclavadas. Destacaba un mausoleo de planta cuadrada con octógono inserido flanqueado por dos ámbitos laterales y confrontado a un aula rectangular paralela (*Ibid*., 95-98). Los autores citados atribuyen funciones cultuales al edificio, pero en esta primera fase no presenta una orientación definida a pesar de que su eje longitudinal se proyecte en sentido E-W. En cambio, en un segundo estadio, la agregación del ábside clarifica una orientación hacia el E (Fig. 3B). Entre finales del s. VIII o inicios del s. IX se reformará el conjunto modificando su trazado icnográfico, pero manteniendo su orientación primitiva[16].

El caso de *Villa Fortunatus* nos brinda un paradigmático ejemplo de cristianización de un primitivo núcleo residencial aristocrático. La readecuación de algunas de sus estructuras dio lugar a un edificio de culto cuya naturaleza eucarística ha sido objeto de debate[17]. Se plantea el carácter eminentemente memorial

16 Entre las modificaciones que se llevaron a cabo, destacamos la reducción del santuario y la reubicación del altar adosado al muro de fondo del ábside (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 99).

17 Jordina Sales (2012, 90) apunta, siguiendo a Palol, la posibilidad de que existiese un altar encima de la cripta sita en la cabecera. A esta observación hay que sumarle la crítica que dicha autora esgrime contra: "la pretendida bipolarización arquitectónica entre *ecclesia* y *martyrium*, o *ecclesia* y *oratorium* defendida por C. Godoy" (*Ibidem*). Al margen del debate en términos más generales, en el caso de *Villa Fortunatus* debemos apuntar que Godoy no justifica la ausencia del altar —y por ende su naturaleza inicial no eucarística— por una cuestión de usos litúrgicos, sino atendiendo a las reducidas dimensiones del espacio en cuestión, pues "no quedaría escenario para colocar a los actores de la liturgia. Si la disponemos [la mesa del altar] sobre el *martyrium*, a un nivel superior, estorbaría el acceso a la cripta por los escalones. Si optamos, en cambio, por ubicar la mesa del altar en el ámbito anterior a la fosa de reliquias, quedaría bloqueado definitivamente el paso al *martyrium*" (Godoy Fernández 1995, 232).

de la primera construcción a partir de la existencia de una pequeña cripta en el centro de la cabecera tripartita. Todo ello fue fruto de la reforma de un conjunto de seis estancias preexistentes y pertenecientes a la villa del s. IV[18]. Antes de los años 420/430 debería situarse la creación de este lugar de culto (Palol Salellas 1989, 2001). En el s. VI, se agregaría un ábside en el muro septentrional de la cabecera (Fig. 3C y 4) y también se infiere que se habilitaría el coro y el baptisterio, aunque el mismo Pere de Palol (1999, 194) reconoció la falta de evidencias para poder constatarlo.

Desde nuestro punto de vista, creemos clara la correlación entre la adición del ábside y la adecuación del conjunto para la celebración de la sinaxis eucarística. Sin embargo, la proyección y desarrollo de la remodelación no parece entrañar preocupación alguna por orientar el edificio. Al respecto de esta observación recuperamos la reflexión de Cristina Godoy, la cual proporciona un argumento a favor de que las estructuras preexistentes y la sacralidad de la cripta fueron los únicos factores que determinaron la disposición de la iglesia:

> Cabe plantearse si *Fortunatus* —para seguir con esta personificación— no pretendiera construir un edificio de culto eucarístico, lo que hemos convenido llamar una iglesia, sino otro tipo de edificio de culto. De hecho, el edificio no guarda la orientación hacia el este, debido en parte a que amortiza unas construcciones preexistentes, y en parte quizás porque el tipo de culto que allí se efectuaba no lo hiciese necesario. La presencia de la cripta confiere a este edificio un carácter preeminentemente martirial, a pesar de que, excepcionalmente, pudiera celebrarse en él la eucaristía (Godoy Fernández 1995, 234).

Escenarios diversos, pero que atestiguan nuevamente la pervivencia de la orientación definida en una primera fase, los encontramos en la basílica de Mas Castell en Porqueres (Gerona) y en la basílica de la *Neapolis* de Ampurias. La primera, se trata de una de las pocas iglesias de la *Tarraconensis* en las que documentamos arqueológicamente la cristianización de un antiguo templo clásico. La evolución del edificio cristiano se sitúa entre la segunda mitad del s. V y el s. VII[19]. A pesar de las notables transformaciones que se produjeron, en ningún momento se alteró el eje axial del mismo, manteniéndose la orientación determinada por el proyecto inicial.

Por su parte, la basílica emporitana se estructuró, inicialmente, a partir de una sepultura ubicada de manera axial ante el acceso al interior del ábside (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 64; Nolla Brufau 2016, 413-414). Dichos autores apuntan a la relevancia de la tumba en cuestión[20]. Pero el mismo Josep M. Nolla, junto a Xavier Aquilué, observaron la simultaneidad entre la construcción de la tumba y la primera fase del templo (Nolla Brufau y Aquilué Abadias 1999, 198). Por este motivo, el sepelio no puede considerarse como punto sagrado preexistente que condicionase la disposición arquitectónica del edificio. Además, los muros de cierre N y S —pertenecientes a las antiguas estructuras termales— fueron imbricados en la fábrica de la iglesia. Igualmente, el pavimento de *opus*

18 A pesar de que la cripta mantendrá un rol destacable cuando se lleve a cabo la redefinición del espacio litúrgico con la adición del ábside, la presencia de las estructuras de la villa constituirá el principal condicionante en la proyección arquitectónica del edificio. Por este motivo hemos considerado oportuno ubicar el caso de *Villa Fortunatus* en este apartado.

19 En un primer momento, el conjunto estaba constituido por tres naves y ábside central rectangular exento. Esta primera fase ha sido datada en la segunda mitad del s. V. Posteriormente, en un momento indeterminado entre el s. VI e inicios del s. VII, el edificio fue objeto de una profunda reforma que consistió en la supresión de las naves laterales y la transformación del ábside en una estructura poligonal en la parte exterior y semicircular en la interior. Más tarde, durante el s. VII, se prolongó el templo por la zona de los pies (Nolla Brufau *et alii.*1999, 196-197).

20 La identificación del personaje a la cual debe adscribirse esta inhumación no ha sido posible. Sobre esta problemática cf. Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 69.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

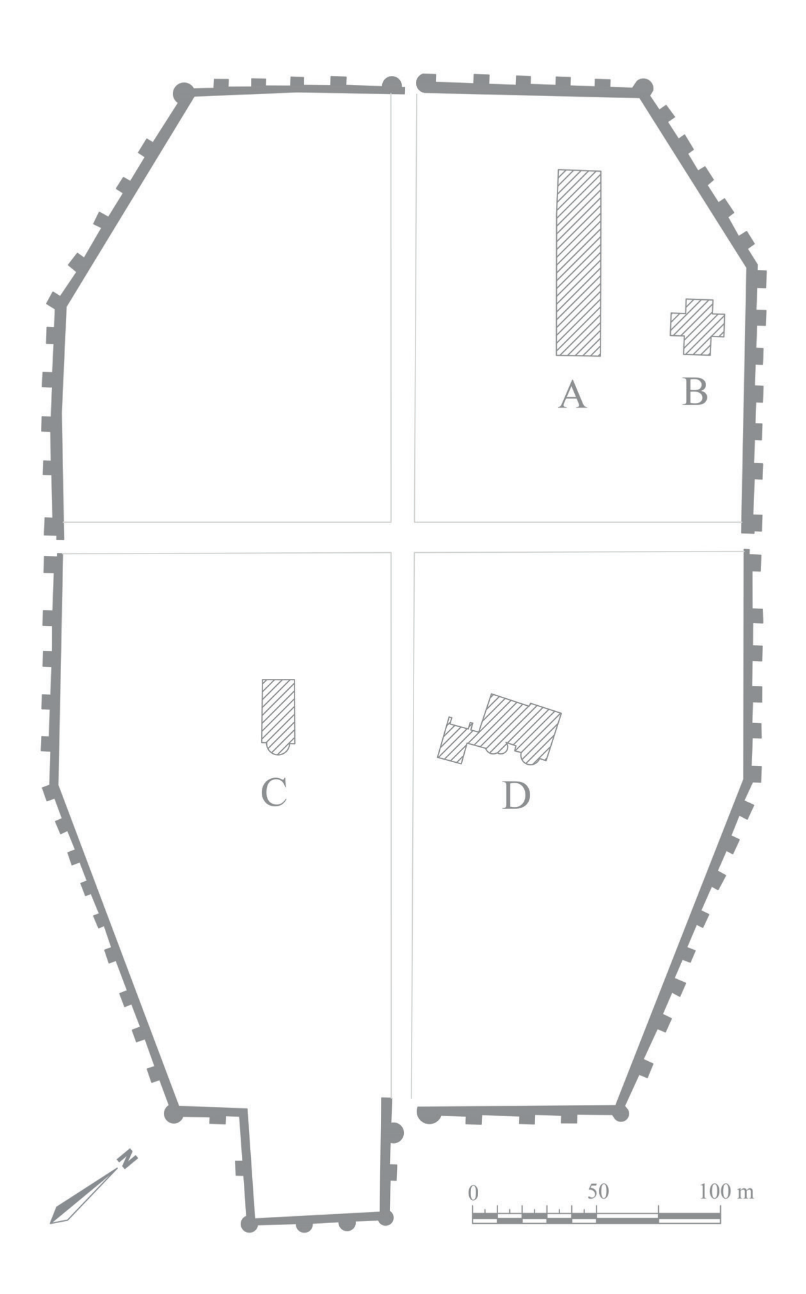



Figura 5. Catedral y baptisterio (A) e Iglesia cruciforme (B) del grupo episcopal, San Miguel (C) y San Justo y Pastor (D) en el interior del perímetro de la ciudad clásica según la hipótesis de Julia Beltrán de Heredia. Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Beltrán de Heredia Bercero 2017, 115.

*segmentatum* se usó como nivel de circulación de la nave. Ante este escenario, las acciones que se hicieron necesarias para habilitar el lugar de culto cristiano fueron la construcción del cierre occidental, la adición del ábside en el lado oriental y la pavimentación en *opus signinum* de las áreas reservadas al clero, las cuales quedaron realzadas (*Ibid*., 197). Esta primera fase ha sido fechada entre finales del s. IV e inicios del s. V (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 65). Posteriormente, acaecerán una serie de transformaciones que contribuirán a la monumentalización del conjunto[21]. No obstante, la orientación primigenia jamás se alterará.

En lo que se refiere a horizontes urbanísticos previos, la topografía cristiana de *Barcino* es un claro ejemplo de la influencia que ejerció la trama de época clásica sobre la disposición de los nuevos edificios de culto. La complejidad a la que está condicionado el conocimiento arqueológico de esta *civitas christiana* nos obliga a ser cautos en la definición de sus elementos constitutivos. Pero al margen de conjeturas específicas, las últimas investigaciones —encabezadas por los trabajos de Charles Bonnet y Julia Beltrán de Heredia— han permitido trazar un panorama que, en conjunto, se presenta mucho más claro que décadas atrás.

En primer lugar, los indicios de cristianización de las denominadas "Termas de San Miguel" y su posterior continuidad cultual —bien atestiguada desde de mediados del s. X— han llevado a interpretar el espacio como lugar de culto cristiano durante la Antigüedad Tardía. Esta propuesta ya fue planteada por Juan Antonio Jiménez y Jordina Sales (2004, 195). Recientemente, Beltrán de Heredia ha recuperado la cuestión apuntando que las termas alto imperiales fueron transformadas en una iglesia aprovechando el pavimento musivo del s. II. Tal hipótesis parte de una revisión crítica de las descripciones e intervenciones de las que fue objeto la hoy desaparecida iglesia de San Miguel entre los ss. XVIII y XX. Asimismo, se ponen en relación una serie de inhumaciones y elementos de cultura material cuya convergencia en un contexto de esas características apuntan a la hipótesis referida (cf. Beltrán de Heredia Bercero 2023, 23-31). El edificio se orientaría hacia el SE, siguiendo la disposición del mosaico (Fig. 5C). Por lo que respecta a la cronología, únicamente es posible una aproximación a partir de algunos indicios que apuntarían al s. V[22].

El origen del primer grupo episcopal de la ciudad en el s. IV se desarrolló a partir de un núcleo residencial precedente —la denominada "*Domus* de Sant Iu"— y se ha podido documentar arqueológicamente gracias a los restos de la primitiva pila bautismal y a la nueva proyección que experimentó el complejo en el s. V. La realidad arquitectónica de esta segunda etapa muestra la agregación de diferentes estructuras a las de fases precedentes. El nuevo baptisterio y su disposición respecto al aula de recepción, llevaron a ubicar la antigua catedral en el subsuelo del actual templo (Fig. 5A), siguiendo su misma orientación (Bonnet y Beltrán de Heredia Bercero 2000, 469; 2001, 74-75).

La iglesia cruciforme del s. VI (Fig. 5B) se enclava sobre las instalaciones productivas vinculadas a la segunda fase del grupo episcopal (Beltrán de Heredia Bercero 2019, 52). Por otro lado, el área funeraria colindante al edificio también reutilizó parte de la columnata del porticado del antiguo *cardo minor*. Esta adaptabilidad de conjunto no parece excluir una planificación bien estudiada por parte de los constructores. Según Beltrán de Heredia la erección de la iglesia se insiere en "un proyecto de composición racional, con un ritmo, simetría y proporciones constantes, lo que muestra una planificación unitaria de los tres edificios [iglesia cruciforme, residencia episcopal y palacio]" (*Ibidem*).

21 Este proceso se fecha entre finales del s. VI e inicios del s. VII a modo de hipótesis a falta de indicadores cronológicos claros (*Ibid*., 68).

22 El estudio resalta el hallazgo de un sello para marcar el pan litúrgico fechado en el s. V (Beltrán de Heredia Bercero 2023, 27).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Finalmente, las excavaciones llevadas a cabo por la misma autora entre los años 2011 y 2014 en diferentes puntos de la actual Basílica de San Justo y Pastor, sacaron a la luz una serie de restos arquitectónicos que han sido interpretados como una iglesia de cabecera trinconque con baptisterio independiente al cuerpo basilical y ubicado al SW (Fig. 5D). Esta hipótesis presenta una serie de problemáticas derivadas de la limitación de los sectores excavados y de la fragmentariedad de los restos documentados. Asimismo, su adscripción cronológica (s. VI) se ha establecido aduciendo a un registro cerámico limitado, perteneciente al relleno de la trinchera constructiva del ábside oriental de la cabecera triconque. Si aceptamos la propuesta de Beltrán de Heredia, el eje longitudinal se alinea en mayor grado hacia el S rompiendo con el patrón que siguen la Catedral, la Iglesia cruciforme y las Termas de San Miguel. La autora plantea como posibles condicionantes:

> […] la orografía; su disposición, un poco inclinada, habría permitido aprovechar mejor la superficie plana de la terraza, donde habría otros edificios que no conocemos, al tiempo que permitiría encajar una planta de mayor longitud. Tampoco podemos descartar la existencia de un edificio precedente en este lugar, que forzara la disposición de la iglesia. La orientación de la nueva basílica es semejante al trazado del *aquae ductus* que pasa por debajo de la actual iglesia, donde se conserva una importante red hidráulica romana, por lo que nada impediría pensar en alguna estructura vinculada al agua […]. Alrededor de esta basílica debió de haber otros edificios y una multiplicación de espacios con distintas funciones, que no se conocen arqueológicamente (*Ibid.*, 97).

En definitiva, podemos concluir que los lugares de culto cristiano documentados por ahora en la Barcelona tardoantigua mantienen una disposición análoga entre sí —a excepción de San Justo y Pastor— la cual, a su vez, asimila el mismo sentido cardinal que el eje longitudinal de la trama urbana de época clásica y la de sus principales estructuras e infraestructuras.

### 3.3. Prexistencia de un punto sagrado específico

La literatura cristiana antigua apunta a un rico teatro cultual en el ámbito peninsular vinculado a los lugares donde fueron ejecutados o enterrados los mártires hispanos por ahora conocidos. Sin embargo, las descripciones legadas por dichos documentos, a menudo no han podido ser contrastadas por la investigación arqueológica a excepción de casos aislados. Tarragona se presenta como un *unicum* en Hispania en lo que se refiere a la antigüedad y correspondencia entre las fuentes textuales, el registro arqueológico y la tradición de la iglesia local.

La topografía cristiana de la ciudad tardoantigua está determinada, en gran medida, por los escenarios vinculados a la *Passio Fructuosi*. Después de ser ejecutados en el anfiteatro de la ciudad, los restos del obispo Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio (†259), fueron enterrados en la necrópolis emplazada cerca del río *Tulcis* (actual Francolí). Este espacio suburbial constituyó el epicentro del culto a los mártires tarraconenses durante los años sucesivos a la gran Paz de la Iglesia. Allí se erigió la basílica más antigua documentada arqueológicamente hasta la fecha en la ciudad y cuya construcción se sitúa a finales del s. IV o inicios del s. V[23].

23 El primer excavador de la basílica, Joan Serra Vilaró, propuso el s. IV como el momento de construcción de la misma y situó el final de su funcionamiento en el s. V (Serra Vilaró 1948, 58). El posterior estudio de María Dolores Del Amo retrasó dicha cronología a mediados del s. V —edificación— y finales del s. VI o inicios del VII —abandono— (Del Amo Guinovart 1979, 241-242; 276). Por su parte, Jordi López llevó a cabo una revisión crítica de los argumentos esgrimidos tanto por Serra como Del Amo y abogó por enmarcar la erección del edificio a finales del s. IV o inicios del s. V, y su pervivencia hasta finales del s. VI o quizá más adelante (López Vilar 2006, 218). Recientemente,

La tesis presentada por Andreu Muñoz Melgar propone que la basílica fue edificada a partir de la primitiva sepultura de los mártires tarraconenses durante el periodo arriba apuntado. Después del martirio en el anfiteatro, la comunidad cristiana habría agrupado los despojos del obispo y sus diáconos en un mismo contenedor para trasladarlo y depositarlo en una fosa excavada en el área cementerial cercana al río. La memoria de dicho sepelio se debió mantener durante la denominada "pequeña Paz de la Iglesia" de la segunda mitad del s. III (Muñoz Melgar 2022, 139-140). A finales del s. IV o inicios del s. V se edificó la gran basílica sobre el lugar donde se hallaba la referida sepultura, siendo objeto de un proceso de monumentalización. El escenario del que partieron los constructores estaba caracterizado por la alta presencia de enterramientos en el contexto de una gran necrópolis. No obstante, esta coyuntura no supuso un obstáculo para la proyección y edificación del conjunto. María Dolores del Amo detectó que:

> las paredes de la basílica pasan por encima de dos inscripciones, la de *Aurelia Aemilia*, sepulcro 129, inv. 2398, de mediados del siglo IV, y la de *Pompeia*, sepulcro 925, inv. 2419, s. V según Alföldy. Debajo de la pared de cierre del presbiterio hay, asimismo, una inscripción de la segunda mitad del s. IV, se trata de la inv. 2397, dedicada a *Aurelia Euthemius* (Del Amo Guinovart 1979, 241).

Las relaciones estratigráficas establecidas por esta investigadora, la diacronía de los elementos funerarios afectados por la construcción, y su propuesta cronológica fueron revisados por Jordi López en 2006[24]. Los postulados de ambos arqueólogos nos permiten afirmar que el proyecto de la nueva iglesia martirial primó sobre el contexto funerario previo[25]. Por ende, este no pudo condicionar la proyección del edificio. Por otro lado, la cabecera de la basílica se ubicó sobre el trazado de un ramal preexistente que comunicaba el área portuaria de *Tarraco* con una vía secundaria —actual calle Ramón y Cajal— que, a su vez, conectaba el suburbio de la ciudad y la *Via Augusta*. La construcción de la basílica forzó el retranqueo del referido ramal (Fig. 6B). Esta modificación, según Muñoz Melgar, "solo es explicable por el hecho de querer ubicar el santuario de la basílica en torno a un punto sagrado" (Muñoz Melgar 2022, 141-142). Debemos concluir que la orientación del edificio —análoga a la de la

Andreu Muñoz Melgar (2022, 131-150) ha subscrito esta propuesta y ha aportado nuevos datos al respecto a partir de los resultados obtenidos durante la (re)excavación llevada a cabo en 2014 en la zona de la cabecera del templo y que el mismo autor codirigió. Durante esta campaña se sacó a la luz, nuevamente, la sepultura núm. 24 que Joan Serra Vilaró adscribió a los protomártires hispánicos. La novedad que aportó la susodicha intervención, fue, por un lado, el registro de la trinchera constructiva fruto de las obras de monumentalización de la sepultura y la recuperación de una forma cerámica entre el material de relleno. Por el otro, se documentaron restos del placado marmóreo del interior de la caja sepulcral asociado por sus excavadores a la ya citada monumentalización de la misma. Por lo que respecta al material cerámico —un fondo ápodo— los mismos arqueólogos señalan la problemática que presenta su adscripción a una forma y tipología concreta. Aun así, se inclinan por la hipótesis de que esta corresponda a una TSA D[1] forma Hayes 58b. De ser así, la reforma de la sepultura se enmarcaría en un momento indeterminado entre finales del s. III y durante todo el s. IV. Siendo este último, el período por el que se decantan los investigadores (*Ibid.,* 136).

24 Del Amo señala la prexistencia de algunas laudas sepulcrales respecto al primer pavimento de la basílica que, según la investigadora: "orilleaba las laudas de mosaico de muchas tumbas: la 40, 47 y seguramente, la 77" (Del Amo Guinovart 1979, 241). No obstante, Jordi López (2006, 215-219) rebate la hipótesis de Del Amo replanteándola a la inversa. Es decir, mientras que esta última arguye que los sepulcros marcan un *terminus post quem* para la construcción de la basílica, López defiende que lo que demuestra la presencia de dichas laudas es que el edificio ya estaba funcionando cuando estas se construyen. Analizar los pormenores del debate supondría reiterar el discurso expuesto por López en las páginas citadas a las cuales remitimos. Simplemente nos limitaremos a señalar nuestra inclinación por esta última hipótesis, ya que consideramos esgrime y coteja una mayor cantidad de variables e indicadores arqueológicos que Del Amo no contempla.

25 A excepción, obviamente, de la tumba de los mártires.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

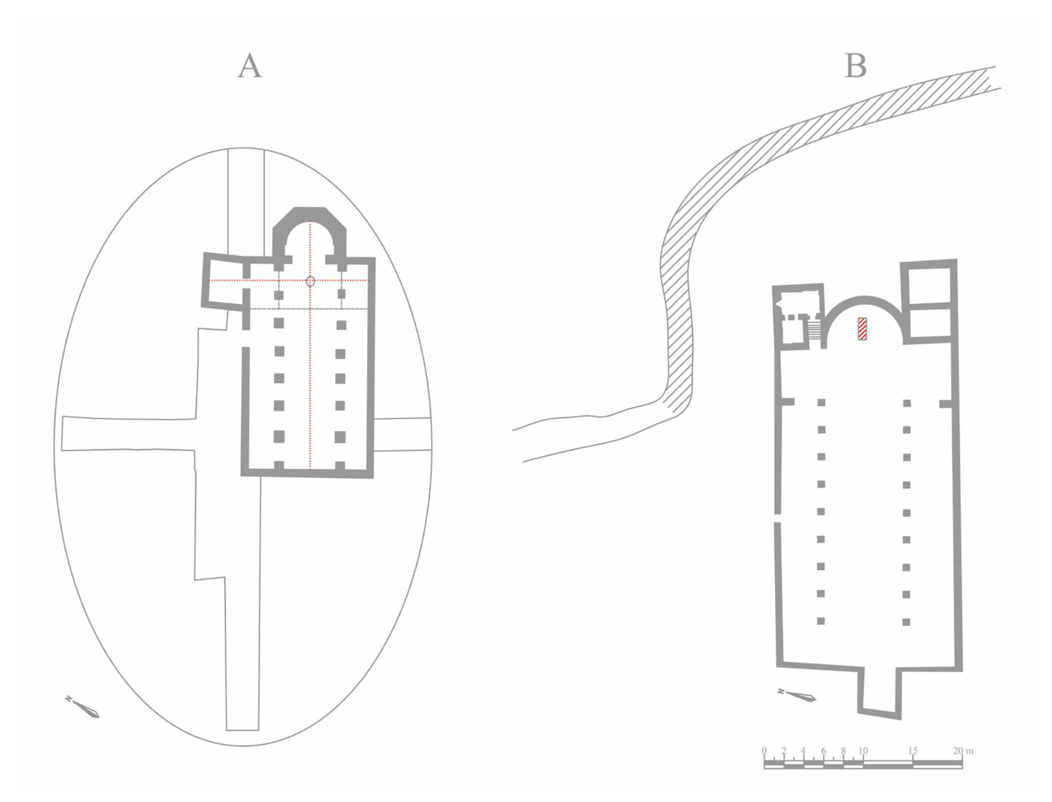



Figura 6. Basílicas de San Fructuoso en la arena del Anfiteatro (A) y en la Necrópolis con la vía precedente retranqueada (B). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: TED'A 1990, lám. 1 y Muñoz Melgar 2016, 120 (A); López Vilar 2006, 208 y Muñoz Melgar 2022, 135 (B).

tumba martirial— es totalmente deliberada. El único factor que parece influyó en el proyecto fue el deseo de integrar en el centro del santuario la sepultura de los mártires tarraconenses, hecho que, además, coincidía con una disposición hacia el E.

Otro lugar de culto directamente vinculado a la *Passio Fructuosi* es la basílica de San Fructuoso en el Anfiteatro. La investigación histórico-arqueológica era conocedora de la asociación entre dicho edificio y la memoria del lugar del martirio de los protomártires. No obstante, un nuevo estudio reveló hasta qué punto el programa icnográfico de la iglesia se enfocaba a señalar la ubicación exacta en la que la comunidad cristiana recordaba la ejecución de los mártires tarraconenses (Muñoz Melgar 2016a). Se reforzaba así la hipótesis que ya había sido apuntada por Miquel dels Sants Gros y Cristina Godoy (1994, 250-251). La cronología inicial —no exenta de problemáticas— se sitúa entre finales del s. VI e inicios del s. VII (Muñoz Melgar 2016a, 107)[26].

En este ejemplo, asistimos a una confluencia entre la orientación preferente hacia el E, la planificación metrológica del proyecto y las exigencias determinadas por las

26 Muñoz recupera los resultados de las intervenciones que el TED'A realizó en 1990. Por un lado, se presenta como fósil director la forma cerámica Hayes 91C, hallada en el nivel de cubrimiento de los cimientos del sector septentrional, ubicados en las *fossae*. Por el otro, aduce a la forma Keay 61/62 recuperada en los niveles de pavimentación de la nave central del templo. Finalmente, también se esgrime el estudio comparativo de los elementos escultóricos recuperados. Con relación a su abandono, la cuestión es mucho más compleja. En este sentido nos remitimos a los argumentos del investigador referido que propone su continuidad "como mínimo hasta el s. IX" (Muñoz Melgar 2016a, 113).

características orográficas y arquitectónicas del emplazamiento. El estudio de Muñoz pone de manifiesto que la proyección de la basílica se articuló mediante una cuidada modulación estructurada a partir del número seis y sus múltiples. Por otro lado, en el coro de dicha iglesia se ubica el punto de convergencia entre los ejes longitudinal y transversal (Fig. 6A), señalizado por un orificio circular que, según el autor ahora citado, marcaría el lugar del martirio en la arena del anfiteatro mediante algún tipo de dispositivo que no se ha conservado (*Ibid*., 117-122). De acuerdo con lo argüido hasta ahora, podemos afirmar que el carácter memorial y el esquema icnográfico planteado fueron los principales factores que determinaron la disposición de la basílica (Fig. 7).

### 3.4. Sincronía con otros edificios de culto

En Egara y el conjunto martirial de la Necrópolis del Francolí en Tarragona se erigieron nuevas iglesias a escasos metros de las que ya habían sido edificadas con anterioridad. En la sede egarense, durante la llamada "Fase episcopal I", se levantaron el edificio funerario central —San Miguel— y la iglesia de San Pedro[27]. En ambos casos, el eje axial presenta una orientación prácticamente idéntica a la de Santa María (Fig. 8). De este modo, se observa que la preocupación por lograr una armonía de conjunto debió ser el principal criterio que siguieron los constructores (Fig. 9). No obstante, esto no excluye que, durante el proceso de replanteo, también pudiese contemplarse la medición del orto solar[28].

Una situación análoga debió producirse durante la construcción de la denominada *Basilica septentrionalis* a menos de 200 m en sentido N respecto a la de San Fructuoso en la Necrópolis de Tarragona. Según Jordi López, su construcción debería situarse en la primera mitad del s. V[29], considerándola así posterior al santuario martirial. Presenta una orientación idéntica a la de la Basílica de San Fructuoso (Fig. 10). Los resultados de las intervenciones arqueológicas constataron que los muros de la iglesia fueron construidos directamente sobre el nivel geológico, no detectándose superposición alguna entre estas estructuras y construcciones o enterramientos previos (López Vilar 2006, 118). Por consiguiente, la proyección de la basílica, aparentemente, solo debió contemplar la presencia de la vía limítrofe por el W con su atrio, factor no determinante en lo relativo a la orientación. En cambio, el paralelismo con la disposición del santuario martirial vecino induce a pensar que el sentido de su eje axial fue tomado como guía para los constructores de la nueva iglesia. Esta dinámica no solo encajaría desde un punto de vista operativo y estético, sino que sería coherente con la más que probable relación de causalidad entre la construcción de la *Basilica septentrionalis* y la cercana ubicación de la Basílica de San Fructuoso.

27 San Miguel ha sido fechado a inicios del s. VI en base, fundamentalmente, a los resultados recabados durante el análisis de las pinturas del interior del ábside en el año 2002 (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 143). En el caso de San Pedro, se presupone la adscripción a la "Fase episcopal I" por las características análogas que presenta el pavimento en *opus signinum* — respecto a los documentados en Santa María y San Miguel— que se adosa a los paramentos internos del ábside triconque (*Ibid*., 135; 155-156). Por otro lado, los investigadores apuntan a la coherencia de un proyecto de tal envergadura en el marco de la creación de la nueva sede episcopal (*Ibid*., 106).

28 Sobre este particular aplicado a las iglesias egarenses nos remitimos a los cálculos efectuados por Juan Pérez y Victoria Pérez (2018, 182-189).

29 Los argumentos aducidos con relación a esta datación se fundamentan, esencialmente, en el hallazgo de 32 fragmentos de un único individuo de LRA 4A recuperados entre el material constituyente del muro de cimentación —UEM 3030— del cierre oriental de las dos estancias A-7 y A-8, contiguas al ábside en su lado septentrional. Por otro lado, López también destaca el registro cerámico perteneciente a los estratos de destrucción caracterizados por la alta presencia de restos removidos del pavimento en *opus signinum* de la basílica. Si bien López advierte sobre la problemática que representa una realidad estratigráfica de este tipo, los materiales vinculables al referido pavimento convergen con la datación aportada por el susodicho contenedor anafórico (López Vilar 2006, 136).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc



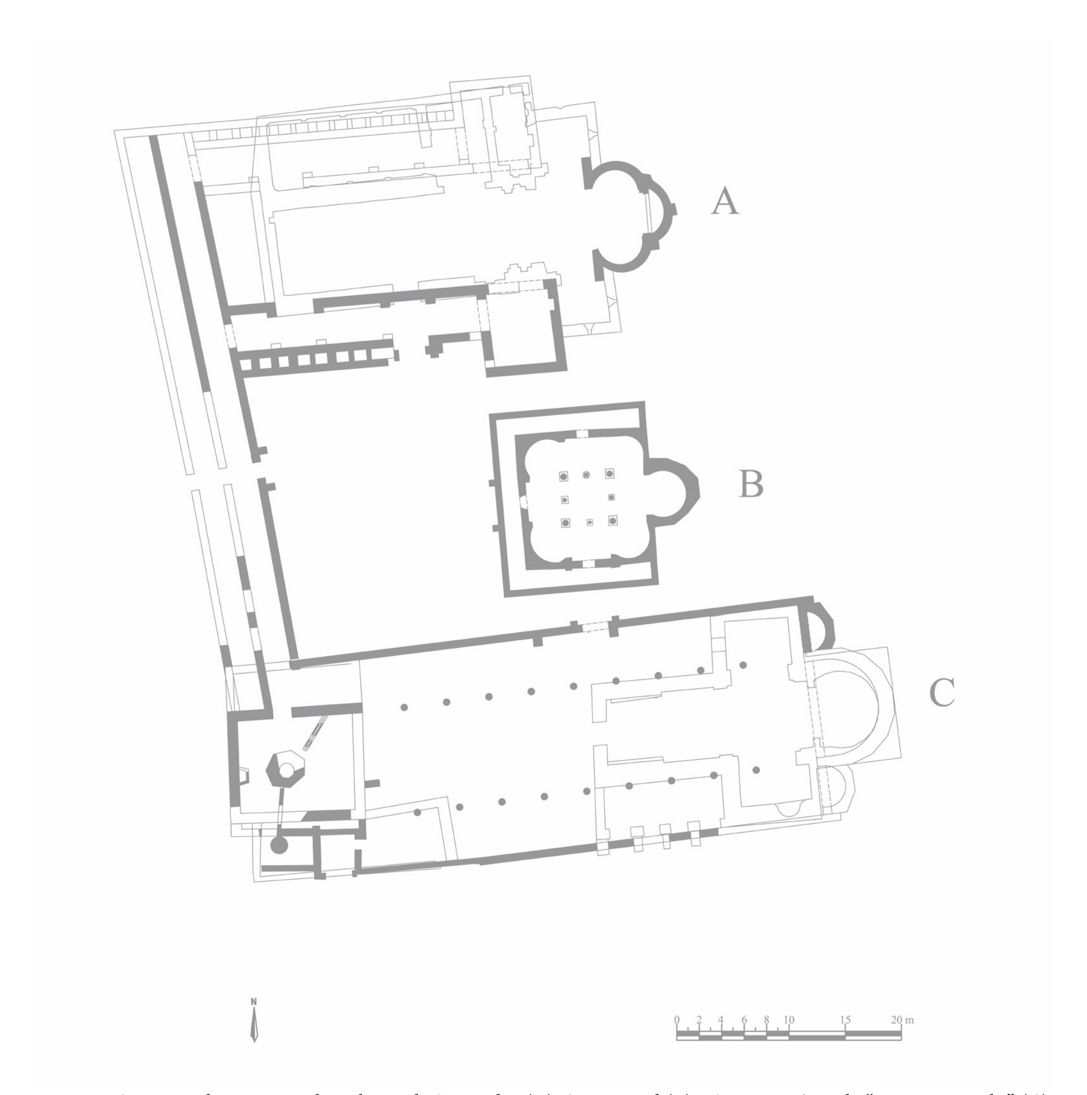
Figura 7. Fotografía aérea del conjunto del Anfiteatro de Tarragona con el área de la Basílica de San Fructuoso resaltada (rojo). Imagen: Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Museu Bíblic Tarraconense, Museu d'Història de Tarragona y Desdedalt.

## 4. La disposición celebrativa

En la mayoría de los ejemplos analizados advertimos la característica tendencia hispánica de ubicar el altar en el centro del santuario[30]. Esta constante ha constituido uno de los principales argumentos esgrimidos para defender una disposición celebrativa concreta.

Noël Duval consideraba determinante la posición de la sede respecto al altar (Duval

30 La iglesia cruciforme del grupo episcopal de Barcelona, a excepción del resto, tiene situado el altar en el centro del edificio, tal vez por su carácter memorial o funerario (Beltrán de Heredia Bercero 2019, 52). La basílica del Anfiteatro de Tarragona y la de la *Neapolis* de Ampurias son los casos más problemáticos. En Tarragona Isaac Sastre (2013, 224-225) defiende la existencia de un altar eucarístico al margen de la huella que se encuentra en la intersección de los eje transversal y longitudinal de la iglesia. Por su parte, Muñoz Melgar (2022, 102-106) identifica el interior del ábside con el santuario, lugar donde se ubicaría el altar eucarístico. En lo que se refiere a la huella circular, la adscribe al orificio donde estaría instalado un dispositivo relacionado con los ritos propios del culto martirial. Ambos autores interpretan unos restos de plataforma y columnillas de mármol hallados durante las intervenciones del TED'A como parte del altar eucarístico. En el edificio emporitano sus principales investigadores convienen en situar el altar en encima de la sepultura privilegiada, interpretando este espacio como el santuario y el interior del ábside como el coro (Nolla Brufau 2016, 414; Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 64-65; Nollla Brufau y Aquilué Abadias 1999, 198). No obstante, debe subrayarse que el altar no fue hallado *in situ*. Por este motivo, Godoy (1995, 219) opina que la situación del santuario ante el ábside carece de argumentos probados. En la misma línea, Sastre defiende que "no hay argumentos para 'sacar' el altar del ábside y colocarlo en el mismo lugar que ocupa la tumba principal. Todo lo contrario, la tumba muestra su privilegiada posición por colocarse junto al altar, que estaría dentro del ábside" (2013, 387). A este último postulado —que suscribimos— puede añadirse el hecho de que la hipótesis del altar sobre la sepultura presupone la naturaleza martirial de los restos que la fosa albergaba. Un hecho que, por ahora, no está verificado.




ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 8. Conjunto de Egara con las iglesias de San Pedro (A), San Miguel (B) y Santa María en la "Fase episcopal I" (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 107.

2005, 15). En las iglesias orientales con sede y banco corrido a lo largo del muro del ábside y el altar en el centro, aboga por una disposición *versus populum*. Para Hispania aplica el razonamiento opuesto afirmando que: "*le prête officie dos au peuple devant l'autel quand celui-ci est adossé au chevet comme en Syrie du Nord ou dans les églises hispaniques, surtout au Haut Moyen-Âge*" (*Ibidem*). Este argumento puede aplicarse a los edificios con altar macizo adosado. También donde el escaso espacio entre el muro de fondo y el altar dificulta el paso o directamente impide la colocación del celebrante. Pero no es compatible con aquellas iglesias con altar exento en el centro y separación suficiente alrededor de todo su perímetro.

Juan Pérez Valcárcel y María Victoria Pérez (2019b, 875) sostienen que el celebrante se situaba *versus populum*. Sin embargo, estos autores se fundamentan en el estudio de Cyrile Vogel (1962), en el cual adquiere un peso especial el *Ordo romanus primus* circunscrito a un ámbito territorial y cronología muy

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc



Figura 9. Vista general de las iglesias de San Miguel y Santa María en la actualidad. Imagen: Ajuntament de Terrassa y Bisbat de Terrassa.

específica (Roma, s. VIII). En ese contexto, los parámetros que regían la disposición del espacio litúrgico se presentan distintos a los que registramos en la península ibérica. Por otro lado, debemos apuntar que, al tratar testimonios anteriores a este documento y de distintas áreas geográficas, Vogel (*Ibid*., 179-183) presupone una correlación directa entre ciertas piezas eucológicas —a veces con un contenido de carácter esencialmente alegórico y simbólico— y la acción ritual.

Alexandra Chavarría, Gisela Ripoll e Isaac Sastre, respectivamente, también se inclinan por una disposición *versus populum*. Para las referidas autoras “la ubicación central con respecto al ábside permitía al oficiante situarse frente a los fieles, dando la espalda al paramento oriental del cierre del ábside” (Chavarría Arnau y Ripoll López 2005, 33). El problema de esta propuesta se evidencia con las consideraciones que, años después, plantearía Sastre: en general, el altar hispánico se sitúa en una posición equidistante entre el muro de fondo y la entrada al santuario. Aunque dicho autor detecta cierta tendencia a la aproximación hacia este último punto, la separación respecto a ambos polos genera, por lo general, un espacio suficiente en cualquiera de los casos. De este modo, Sastre concluye que:

> las posibles “angosturas” son las mismas tanto hacia el fondo como hacia delante, entre los canceles situados en el arco triunfal de entrada al ábside y entre el muro de cierre de éste, por lo que no debería ser considerado un argumento definitivo a favor de una u otra colocación del oficiante (Sastre de Diego 2013, 184-185).

El principal argumento que lleva al autor a defender una disposición *versus populum* son algunas miniaturas pertenecientes a códices altomedievales como el *Codex Biblicus Legionensis* (*Ibid*., 185). Pero estas representaciones —sin duda indicativas— no pueden contemplarse como pruebas concluyentes. Sus características formales

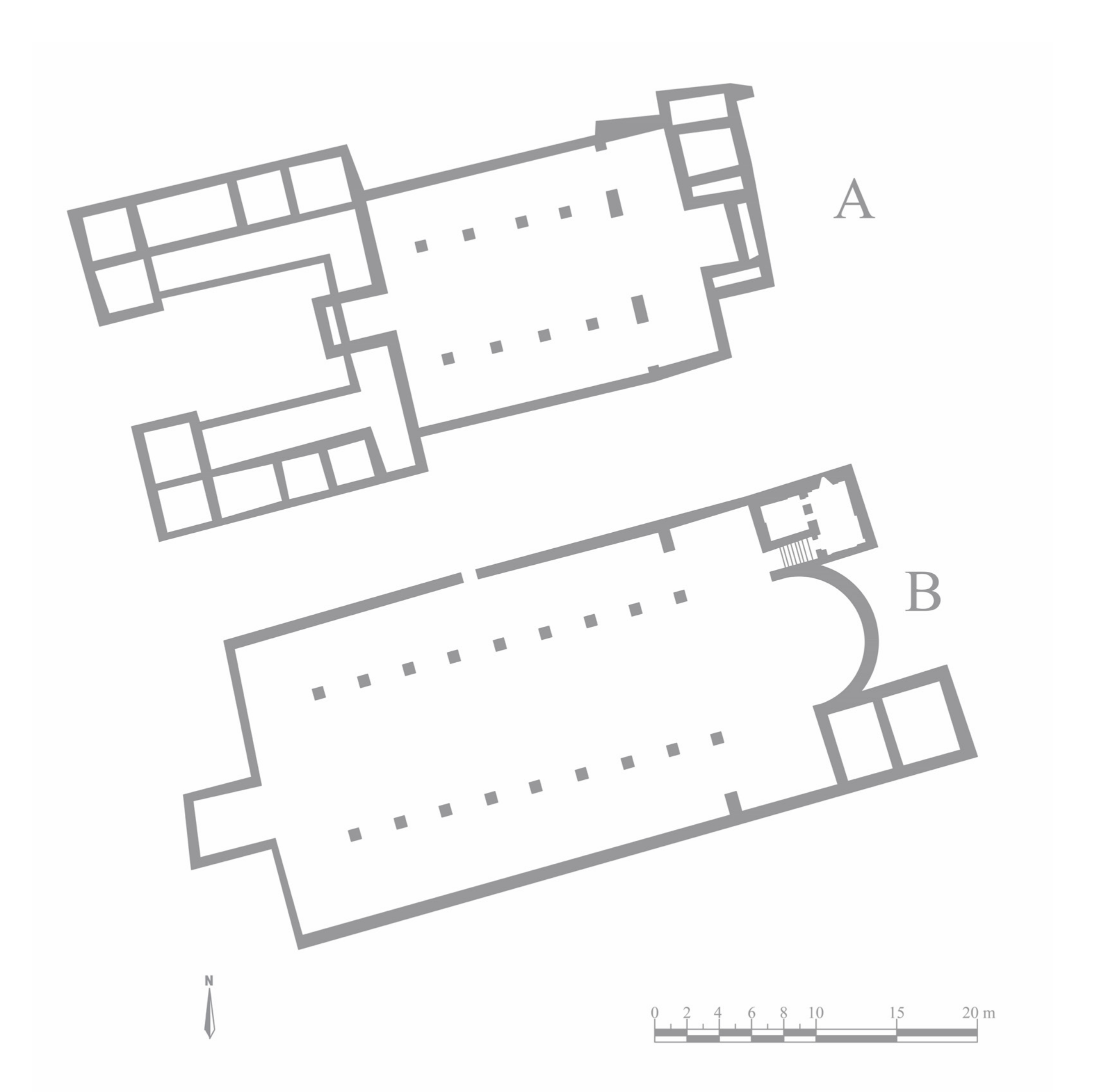



Figura 10. Correspondencia entre la orientación de la *Basilica septentrionalis* (A) y la Basílica de San Fructuoso en la Necrópolis (B). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: López Vilar 2006, 149; 208.

y compositivas, así como sus coordenadas cronológicas e iconológicas, obligan a no tomarlas como representaciones precisas de aquella actividad ritual de la que pudo ser testigo y/o partícipe el iluminador, y mucho menos de estadios litúrgicos anteriores[31].

A pesar de las limitaciones metodológicas que entrañan las referencias textuales, estas constituyen un indicador ineludible. Su principal problemática subyace en la parquedad de dichas noticias. La mayoría de textos mencionan la posición de los actores de la liturgia de un modo tangencial. Huelga decir que ninguna narración tiene por objeto una definición exhaustiva, sino legislar o narrar sucesos concretos en los que dichos agentes se podían ver implicados. Otra carencia es la heterogeneidad cronológica y geográfica.

31 Sobre el uso arqueológico de las iluminaciones de los códices altomedievales, nos remitimos a las consideraciones de Anna Orriols (2016) con relación a los *Beati*, igualmente abundantes en representaciones miniadas del espacio y mobiliario litúrgico.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Como veremos a continuación, los testimonios literarios que aportan la información más relevante son aquellos pertenecientes a períodos más tardíos. Finalmente, debemos señalar la particularidad de los escenarios que pudieron constituir los referentes de los distintos redactores. Aunque se reproducen ciertos patrones que nos permiten establecer nexos y conclusiones coherentes, son variables que deben contemplarse.

Partiendo de estas reservas, podemos afirmar que aquellas referencias mejor fechadas y atribuibles a buena parte del territorio peninsular corresponden a las disposiciones conciliares toledanas de los ss. VI y VII[32]. Las recurrentes fórmulas —no exclusivas de dichos concilios— introducidas por preposiciones locativas como "*ante*" o "*coram*" son ilustrativas porque la lógica descriptiva nos sitúa ante una imagen del santuario pensada desde la nave y no desde el mismo santuario. En este sentido, —e insistiendo en los problemas ya apuntados para este tipo de fuentes— es significativa la omnipresencia de dicha perspectiva en los testimonios iconográficos que representan el espacio en cuestión. No obstante, debemos reconocer la falta de indicios claros que nos obliga a sopesar —*a priori*— la posibilidad de encontrarnos ante indicaciones relativas y dependientes de un punto de vista concreto cuya descripción toma la posición del sacerdote como principal referente. Esto podría llevar a interpretar que "*ante*" o "*coram*" tengan su sentido desde el punto de vista del celebrante cuya posición exacta no queda clara[33].

Pero las fuentes hagiográficas y litúrgicas arrojan algo más de luz al respecto a pesar de su avanzada cronología. La aparición narrada en la *Vita Ildephonsi* (s. X) proporciona un dato interesante, pues según el redactor:

> *At ille sibi bene conscius ante altare sanctae Virginis procidens reperit in cathedra eburnea ipsam Dominum sedentem, ubi solius erat episcopus sedere et populum salutare (quam cathedram nullus episcopus adire tentavit, nisi postea dominus Sisibertus, qui statim sedem ipsam perdens, exsilio relegatus est). Et elevatis oculis suis suspexit in circuito eius, et vidit omnem absidem ecclesiae repletam Virginum turmis de canticis David admodulata suavitate aliquid decantantes* (PL 96, 47-48; Puertas Tricas 1975, 263).

Esta referencia da mayor inteligibilidad a la localización a la que se refiere la preposición "*ante*", pues traza un panorama topolitúrgico claro en el que sitúa al celebrante entre el altar y el acceso al santuario, y la catedra entre el muro de fondo y el altar. También queda clara la disposición celebrativa *ad Orientem*, ya que la visión de: "*omnem absidem ecclesiae repletam Virginum turmis*" significa que el redactor concebía la posición de san Ildefonso ante el altar, de espalda a la nave y mirando al muro de fondo y al paramento interno del ábside (Fig. 11A). Pero esta posición no excluía que, en los diálogos con el pueblo, el oficiante se encarase hacia el mismo desde la sede (*ubi solius erat episcopus sedere et populum salutare*), ubicada detrás del altar.

El estadio litúrgico al que debemos adscribir este episodio no es claro, porque no podemos valorar el conocimiento específico que el redactor tenía del período de la acción ritual en la que se enmarca el relato. No obstante, la información reflejada presenta un esquema conceptualmente parangonable a un santuario tardoantiguo y en el cual parece ser habitual una disposición orientada hacia el muro de fondo.

Por su parte, el *Liber Ordinum* podría converger con el texto ahora analizado. Aunque el mencionado documento se feche codicológicamente en el s. XI, algunos de

32 En gran medida ya fueron integradas en el corpus de Rafael Puertas (1975, 80-84) en la voz *"Altare"*.

33 La legislación relativa a los fieles tampoco aporta datos relevantes. Únicamente nos permite constatar la preocupación del magisterio hispano por jerarquizar los espacios litúrgicos en correspondencia al ministerio de cada individuo. Por ejemplo, el canon XVIII del Concilio IV de Toledo (633) prescribe que solo el sacerdote y el levita reciban la comunión "*ante altare*" (Martínez Díez y Rodríguez Barbero 1992, 206; Puertas Tricas 1975, 81).

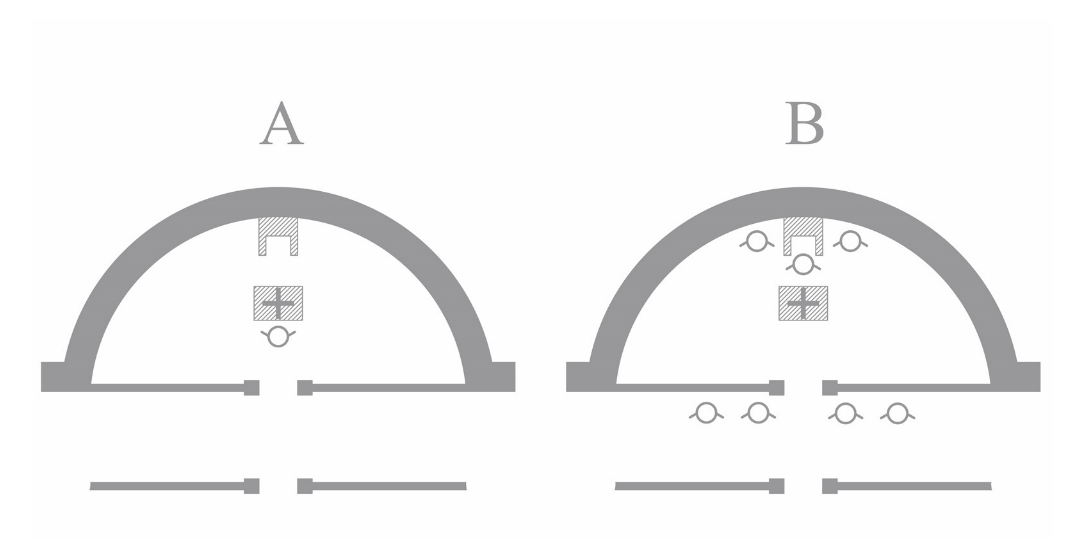



Figura 11. Esquema conceptual de la disposición celebrativa según la *Vita Ildephonsi* (A) y el *Liber Ordinum* (B). Imagen: autor (Archivo ICAC).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

sus ritos pertenecen a contextos litúrgicos tardoantiguos (cf. Janini 1991, 44-53). Es el caso de buena parte de la secuencia ritual de la *Laus cerei* en la Vigilia Pascual (Ferotin 1904, 210). Según la edición de Marius Ferotin[34], en el momento previo a la bendición diaconal de las lucernas, el obispo: "*uadit post altare et sedet in sella, presbyteri uero iuxta eum stantes. Ac deinde diachonus* (leg. *diachones*) *ante vestibulum iuxta cancellos adstant*" (*Ibid.*, 212). La instrucción especifica que el oficiante se situaba en la sede ubicada detrás del altar con los presbíteros a su lado mientras los diáconos permanecen en la entrada del santuario al lado de los canceles (Fig. 11B). En este momento, la asamblea quedaría orientada hacia el santuario mientras que el oficiante se dispondría *versus populum*. De nuevo, se observa otra concordancia entre el *Liber Ordinum* i la *Vita Ildephonsi*, pues ambos documentos se mueven en un mismo marco conceptual en lo que a la disposición celebrativa se refiere.

La lectura de rúbricas como las que acabamos de citar debe aplicarse con cautela, pues suelen ser los textos que experimentan una mayor variabilidad a causa de los escenarios y las necesidades particulares de cada comunidad celebrante (Gros Pujol 1982, 150-151). Sin embargo, el panorama topolitúrgico que se traza en estos ejemplos es parangonable a los esquemas de los templos que aquí nos conciernen. No detectamos la presencia de un altar macizo adosado, sino exento, centrado en el santuario y transitable por ambos lados.

En suma, la confrontación de todos estos datos nos aproxima a la definición y diferenciación de las dos ubicaciones mencionadas anteriormente: "*ante altare*", que interpretamos como el espacio entre la entrada al santuario y el altar; y "*post altare*", correspondiente a la zona entre el muro de fondo y el altar, donde se podría situar la sede o la cátedra siempre que el espacio lo permitiera[35].

34 Debemos apuntar que la rúbrica que citamos a continuación no consta en el Códice nº4 del Archivo Monástico de Silos y, por ende, no quedó recogida en la edición del *Liber Ordinum* episcopal de José Janini (1991, 189). Ferotin observa que dicho manuscrito no ha conservado la fórmula completa a la que nos referimos, la cual extrapola del *Missale Mixtum* (PL 85, 441). Según el autor, este documento, a pesar de su avanzada cronología: "*nous a conservé la formule complète*" (Ferotin 1904, 212).

35 Esta hipótesis entronca con el planteamiento que ya formuló Adolfo V. Ivorra (2016, 215-217) a partir de la revisión crítica de postulados anteriores como los de Manuel Gómez-Moreno (1919), Isidro Bango (1997) o Félix M. Arocena (2006).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

En el caso que se diera dicha variable, este elemento jugaría un doble rol celebrativo: sitial del oficiante y símbolo de carácter escatológico al que dirigirse durante el rezo de la anáfora. En efecto, de este modo se evocaría al trono vacío localizado en el centro de la Jerusalén celestial —emulada por el propio santuario—, el lugar de la definitiva entronización de Cristo durante la Parusía narrado en el capítulo octavo del Libro del Apocalipsis, (cf. Ivorra Robla 2016, 217-221). "Esta orientación moral tiene también su expresión física no solo en la forma peregrinante en que el obispo, ministros y pueblo dirigen su mirada ante la cruz y el trono, sino también en la misma disposición del altar frente a la cátedra: 'el altar de oro que está ante el trono' (Ap 8,3)" (*Ibid*., 220). Finalmente, debemos señalar la confluencia de la naturaleza velada del santuario y la concepción teológico-litúrgica que le atribuían sus contemporáneos.

> Esta separación física y visual, explica el hecho de que el presbiterio fuera denominado, además de "santuario", "santo de los santos" […]. A diferencia de las teologías posteriores, que verán en las iglesias las "casas de Dios", en la liturgia hispana esta denominación se reduce al santuario, con una clara teología oriental que concibe el santuario como la Iglesia celeste. Por eso estaba prohibida la entrada a los laicos, pues no realizaban ningún ministerio litúrgico dentro del santuario. (Ivorra Robla 2017, 100)

En el plano eucológico, las consideraciones de autores como Jordi Pinell (1998, 162-164) señalan el "carácter críptico" que adquiere la anáfora después del diálogo que antecede inmediatamente la *illatio*. Aun así, se hace difícil determinar si esto se traducía externamente en alguna acción ritual concreta. La existencia de *catapetasmas* en la zona de acceso al santuario podría sugerir una asociación entre el inicio de esta plegaria y el velado del ambiente. No obstante, solo podemos especularlo. El contexto ritual en el que intervenían estos elementos es difícil de precisar, ya que su momento de implantación y su presencia en todos los templos hispanos no son seguros[36]. Sea como fuere, cabe preguntarse si el diálogo inicial se podía realizar *versus populum* y, en el momento de iniciar la *illatio*, el celebrante se disponía *ad Orientem* para proseguir con la anáfora, tal y como sucedía en la liturgia galicana (Blauuw 2012, 28-29). Esta opción, permitiría armonizar celebrativa y ritualmente el cambio de orientación del oficiante en aquellos templos en los que la sede se encontraba detrás del altar, externalizando así el acento sacral del momento en el que el sacerdote asumía la voz de la asamblea en el momento álgido de la liturgia eucarística.

## 5. Conclusiones: orientación cardinal y disposición ritual ¿dos realidades paralelas?

Los casos analizados constituyen un grupo reducido de ejemplos respecto a la totalidad de los edificios de culto cristiano documentados en la Hispania tardorromana y visigoda. No obstante, los diferentes factores que han condicionado su orientación y las fuentes textuales relacionables, permiten establecer una serie de agrupaciones lógicas y plantear un conjunto de conclusiones objetivables. Futuros estudios interdisciplinarios y de mayor alcance territorial deberán verificar, ampliar y/o actualizar dichas consideraciones. De este modo, la síntesis conclusiva que exponemos a continuación debe valorarse de acuerdo con los límites y posibilidades aludidas.

En primer lugar, se pone de manifiesto la importancia que adquiere la definición del santuario como factor determinante en la orientación del edificio. En *Villa Fortunatus,*

36 Gisela Ripoll, en términos más generales, apunta a que varias referencias textuales indicarían su existencia ya en tiempos de Paulino de Nola (Ripoll López 2004, 174). Esta autora también cita las consideraciones que Víctor Saxer hizo sobre su uso en el marco de la IV Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Lisboa 1992). Según Saxer, el respeto hacia la Eucaristía en Occidente se habría marcado, eminentemente, mediante el uso de los canceles (*Ibidem*).

San Cugat del Vallès o Santa Magdalena de Ampurias este hecho está directamente vinculado con el cambio de actividad cultual. La agregación del ábside, que albergará el nuevo santuario, marca esta transformación. En *Villa Fortunatus* o San Cugat del Vallès la orientación primigenia del escenario precedente no se alteró. Tampoco en Santa Magdalena, pero la readecuación llevada a cabo contribuyó a clarificar la orientalización del edificio. La Basílica de la *Neapolis*, pese a aprovechar restos de un conjunto termal anterior, optó por situar el ábside a levante. Por lo tanto, en el grupo de edificios que parten de horizontes previos, detectamos cierta proclividad a la orientación, pero que se realiza de un modo aproximativo en la medida de lo posible y que, en ningún caso, prima sobre otros factores. Así lo evidencia también la *civitas christiana* de *Barcino*, donde la trama urbana de época clásica condicionó las nuevas construcciones cristianas. Las limitaciones que presenta el conocimiento arqueológico de los casos barceloneses nos impiden determinar si la organización del espacio litúrgico actuó en pro de aproximar dichos conjuntos al E.

El proceso de replanteo en base a la proyección del orto solar se adapta y armoniza en aquellos conjuntos en los que anteriores edificaciones ya estaban levantadas. Es el caso de San Pedro y San Miguel de Egara y de la *Basilica septentrionalis* cercana a la Necrópolis del Francolí en Tarragona. Como ya hemos señalado, se observa un grado de desviación análogo entre las nuevas iglesias y las precedentes. Estas últimas, a su vez, gozaban de una mayor importancia canónica o sagrada además de presentar una significativa alineación respecto al E. Consideramos, por lo tanto, que la facilidad operativa que suponía un referente cercano y la voluntad de homogeneizar estéticamente el conjunto en cuestión fueron los factores que propiciaron dicha ecualización.

En las basílicas estructuradas a partir de un punto sagrado específico, la disposición hacia el E no fue una prioridad. Los objetivos de los constructores se centraron en la monumentalización de aquellos espacios que, en el caso de Tarragona, correspondían a los escenarios del martirio y sepultura de los protomártires hispanos. No obstante, observamos que ambos templos también están orientados. Los indicadores disponibles nos hacen desestimar la influencia inicial de la simbología cardinal. En la Necrópolis del Francolí se sigue el eje de la sepultura núm. 24, adscrita a la fosa que albergó los restos de los mártires. En el Anfiteatro, la disposición del templo era la opción que, de acuerdo con el espacio disponible, mejor conciliaba la posibilidad de señalizar el emplazamiento del martirio con la modulación contemplada por el proyecto arquitectónico.

La orientación hacia el E de los edificios construidos *ex novo* es una constante. Esta característica, teniendo en cuenta las tendencias sobredichas, evidencia la preferencia generalizada a orientar las construcciones. Aun así, este aspecto nunca llegó a ser una condición *sine qua non*. Por otro lado, la heterogeneidad cronológica de dichos lugares de culto a la luz los patrones detectados en su proyección, muestra una serie de constantes que perduraron a lo largo de todo el periodo analizado.

Estos parámetros parecen concordar con el silencio de los testimonios literarios. El espacio sagrado es referenciado en múltiples ocasiones, pero en ningún caso se dicta cómo han de ser proyectados ni dispuestos los edificios de culto. Este particular no debió ser un asunto baladí para sus contemporáneos. Quizá una cuestión tan fundamental y arraigada en el ideario colectivo no necesitaba ser motivo de regulación (cf. Godoy Fernández 1995, 50). La orientación de las inhumaciones en algunos lugares de culto como la *Basilica septentrionalis* de Tarragona o las de El Bovalar nos hacen inferir esta predisposición natural.

En suma, constatamos cómo el magisterio hispano no se preocupó en prescribir o proscribir praxis constructivas determinadas. Pero, implícitamente, vislumbramos un

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

posible influjo en el contexto de implantación del culto eucarístico en algunos de los edificios examinados, máxime, en aquellos enclavados en entornos extraurbanos. En la Tarraconense, observamos como este proceso se debió producir, en líneas generales, a partir del s. V. Fijamos hipotéticamente el período propuesto basándonos en el contraste que se detecta entre los cánones II y IV del Concilio de Zaragoza (380) y los cánones VIII y XIII del Concilio de Tarragona (516)[37]. En Zaragoza los padres conciliares condenaron la omisión del precepto dominical y el hecho de que los ausentes se escondiesen "*ac montium*" o se reunieran "*ad alienas villas agendorum*" (can. II [Martínez Díez y Rodríguez Barbero 1984, 293-294]) En estos mismos términos también se refirieron a la festividad de la Epifanía (can. IV [*Ibid.*, 294-295]). El matiz que adquiere el *ager* para la jerarquía eclesiástica en el Concilio de Zaragoza había cambiado en la reunión de Tarragona del 516. En primer lugar, observamos una diferenciación entre los "*diocesanos presbyteros*"[38] y aquellos vinculados "*a cathedralibus ecclesiae*" (can. XIII [*Ibid.*, 279]). Por otro lado, se demanda que: "*si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius reparetur*" (can. VIII [*Ibid.*, 276-277]). Estas sucintas menciones sugieren la progresiva configuración de una red diocesana en los territorios de la Tarraconense durante el periodo apuntado y que, materialmente, se pudo traducir en la erección de nuevos lugares de culto o en la readecuación de iniciativas previas. Inferimos una asociación entre estas dinámicas y aquella actividad edilicia que contribuyó a la transformación de algunos de los emplazamientos aquí tratados. Ante la confluencia de todas estas variables, se atisba cierta relación entre la irrupción del poder eclesiástico allende los centros urbanos, la cristianización de determinados ambientes, la introducción de la Liturgia de la Iglesia en el territorio, y las reformas de las que fueron objeto los edificios de culto. Pero en todo caso, estas circunstancias no conllevaron un cambio drástico ni marcaron una tendencia reglada en lo que respecta a la orientación de las iglesias.

A la luz del panorama hasta aquí glosado, consideramos que el uso historiográfico del apelativo "canónico" para referirse a la orientación hacia el E no se fundamenta en ninguna evidencia documental vinculada al ejercicio magisterial de la Iglesia hispánica tardorromana y visigoda. Sin que deba vetarse categóricamente esta terminología, consideramos que hablar de una "orientación preferente" se adecuaría mejor a la realidad histórica a la que nos aproxima el registro arqueológico y el argumento *ex silentio* que se desprende de las fuentes escritas.

El E se presenta, ante todo, como un concepto teológico de carácter escatológico. Esta concepción fue ampliamente desarrollada por algunos textos neotestamentarios, patrísticos y eucológicos[39]. Las asambleas

37 Manuel Sotomayor (2004, 527-538) considera que, entre el can. XXVIII del Concilio de Elvira y el can. V del Concilio I de Toledo, se pone de manifiesto un cambio de situación de las iglesias rurales entre inicios y finales del s. IV. Pero el alcance territorial y los problemas de datación que implica el Concilio de Elvira nos llevan a formular nuestro planteamiento en base a concilios con una relación más explícita con el área y cronología analizadas.

38 Josep Vives (1963, 37) fue el primero en interpretar este término como "presbíteros rurales" por la diferenciación sobredicha. Ripoll López y Velázquez Soriano 1999, 112; Prieto Vilas 2002, 188; Sotomayor Muro 2004, 532-534 o Muñoz Melgar 2016b, 23 también han seguido esta línea.

39 Ap 21 es uno de los textos neotestamentarios que más incide en este aspecto. El redactor vincula la venida de la Jerusalén celestial con un nuevo amanecer utilizando la expresión "*caelum novum*" (v. 1). Dios mismo es presentado como el templo de dicha ciudad (*et templum non vidi in ea. Dominus enim Deus omnipotens templum illus est* [v. 22]). Resulta también significativo que el texto señale la importancia de Cristo como verdadero sol, conjugando así el sentido cristológico con el escatológico, resituando la idea teológica por encima de la simbología cardinal y astronómica (*et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea nam claritas Dei iluminavit eam et lucerna eius est agnus* [v. 23]). Los textos citados han sido extraídos de la Vulgata (Gryson 1994). Sin embargo, debemos señalar que la implantación de esta versión en Hispania fue tardía y, por ende, no constituiría, necesariamente, el principal referente bíblico de la eucología hispana. Sobre esta cuestión nos remitimos a los estudios de la "*Vetus latina hispana*" de Teófilo Ayuso (1953; 1956). En la patrística hispánica, por citar solo un ejemplo, apuntamos

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

celebrantes asumieron este pensamiento y lo expresaron mediante manifestaciones externas en las que una orientación unánime constituía la imagen de la Iglesia en oración hacia la Jerusalén celestial (cf. Bango Troviso 1997, 86). Representada en el santuario, la significación teológica de este ámbito lo resitúa como principal referente topolitúrgico de todo edificio de culto eucarístico. La disposición cardinal del conjunto arquitectónico contribuía a completar integralmente dicho discurso tal y como sugiere el texto isidoriano de *Etym*., XV-4,7, 1070. Sin embargo, fue un aspecto del que se podía prescindir ante causas de fuerza mayor como la optimización de recursos y procesos constructivos o la monumentalización, señalización y memoria de un lugar sagrado. En estas circunstancias, el sentido teológico del E cardinal quedaba transferida al santuario que pasaba a ser referente físico y, a la vez, E escatológico. En este sentido, el altar y su ubicación jugaron un rol fundamental. Su colocación en el centro del ábside resulta clara en la mayoría de los casos. No existe una correlación directa entre esta característica y una disposición celebrativa determinada. Pero la variable *ad Orientem* es la que consideramos que se entreve en las referencias textuales aducidas en el apartado anterior, conviviendo con una disposición *versus populum* en el momento de la proclamación de aquellas piezas de naturaleza dialógica. Esta opción —por la que abogamos— no solo se adecuaría mejor en el plano espacial y ritual, sino también en el teológico-litúrgico. Esta última dimensión, si bien puede resultar la más conjetural desde un punto de vista investigativo, fue, probablemente, la que gozó de mayor importancia en la antigüedad cristiana, pues actuó como principio rector en la articulación de la liturgia y en su armonización con la arquitectura sagrada.

la significación espiritual del sol que san Isidoro expresa en el cap. XV del tratado *De Natura Rerum*. En él se dice, citando al Libro del profeta Malaquías, que:"[…] *sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est:* '*Vobis autem credentibus iustitiae sol orietur, et sanitas in pinnis eius*'. *Merito autem Christus sol intelligitur dictus, quia ortus occidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus* (PL 83, 988). En el plano eucológico el *Liber Orationum de Festivitatibus* (s. VII) presenta a Dios como fuente de luz en la bendición de la lucerna: *Exaudi nos, lumen indeficiens, domine Deus noster, unici luminis lumen, fons luminis, lumen auctor luminum, que creasti et inluminasti* (Vives Gatell 1946, 269). Este mismo documento, en una de las oraciones de la Fiesta de Santa Leocadia, concibe Jerusalén en clave eclesial, dispuesta hacia Oriente para contemplar a Cristo: "*Iherusalem civitati tuae ad orientem prospicienti a te* (*Ibid*., 38).

## Bibliografía y fuentes textuales

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 1994. *Memòria de la intervenció arqueològica efectuada a les esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries (L'Escala, Alt Empordà)*. Memoria de intervención arqueológica. Gerona: Servei de Patrimoni Arqueològic i Paleontològic.

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 1999. Basílica de Santa Magdalena d'Empúries. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 199-200. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 2003. *Memòria de les excavacions arqueològiques efectuades l'any 2003 a les Esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries*. Memoria de intervención arqueológica. Gerona: Servei de Patrimoni Arqueològic i Paleontològic.

Arocena Solano, F. M. 2006. *El altar cristiano*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Artigues Conesa, P. Ll., Blasco Arasanz, M., Riu Barrera, E. y Sardà Viladraga, M. 1997. Les excavacions arqueològiques al Monestir de Sant Cugat o d'Octavià (1993-1994). La fortalesa, la basílica i la implantació del Monestir. *Gausac* 10, 17-56.

Ayuso Marazuela, T. 1953. *Vetus latina hispana. Prolegómenos: introducción general y análisis de las fuentes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ayuso Marazuela, T. 1956. *La Bíblia visigótica de la Cava dei Tirreni: contribución al*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*estudio de la Vulgata en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bango Troviso, I. 1997. La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico. En De la Iglesia, J. I. (Coord.), *VII Semana de Estudios Medievales*, 61-120. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2017. Los nuevos hallazgos de la Basílica dels sants Màrtirs Just i Pastor y la dualidad de baptisterios en Barcelona. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Godoy Fernández, C. (Eds.), *La dualitat de baptisteris en les ciutats episcopals del cristianisme tardoantic. Actes del I Simposi d'Arqueologia Cristiana, Barcelona, 26-27 de maig de 2016*, 99-125. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2019. *La Barcelona visigoda: un puente entre dos mundos. La Basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor: de la ciudad romana a la ciudad medieval*. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2023. La iglesia, el baño y la cristianización de las termas públicas romanas: el caso de la iglesia de San Miguel de Barcelona. En Beltrán de Heredia Bercero, J. (Ed.), *L'església desapareguda de Sant Miquel de Barcelona: un patrimoni itinerant. VII Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 13-37. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Bonnet, Ch. y Beltrán de Heredia Bercero, J. 2000. El primer grupo episcopal de Barcelona. *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 25, 467-490.

Bonnet, Ch. y Beltrán de Heredia Bercero, J. 2001. Origen i evolució del conjunt episcopal de *Barcino*: dels primers temps cristians a l'època visigótica. En Beltrán de Heredia Bercero, J. (Dir.), *De Barcino a Barcinona (segles I-VII). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona*, 74-93. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Boto Varela, G. 2006. Topografía de los monasterios de la marca Hispania. En García De Cortazar, J. A. y Teja Casuso, R. (Coords.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 147-204. Palencia: Fundación Santa María la Real.

Blauuw, S. 2012. In view of the ligth. Hidden principle in the orientation of early christian church building. En Piva, P. (Ed.), *Medieval art*, 15-45. Londres: The Folio Society.

Burch Rius, J., Nolla Brufau, J. M., Sagrera Aradilla, J., y Sureda Jubany, M. 1999. *Els temples i els cementiris antics i altmedievals de Mas Castell de Porqueres*. Bañolas: Centre d'Estudis Comarcals de Banyoles.

Chavarría Arnau, A y Ripoll López, G. 2005. El altar en Hispania. Siglos IV-X. *Hortus Artium Medievalium* 11, 29-47.

Díaz y Díaz, M. C., Marcos Casquero, M. A. y Oroz Reta, J. (Eds.). 2004. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Del Amo Guinovart, M. D. 1979. *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol. 1. Tarragona: Diputació de Tarragona – Institut d'Estudis Ramon Berenguer IV.

Dölger, F. J. 1936. *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, vol 5 (1-42). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Duval, N. 2005. L'autel paléochrétien: les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre. *Hortus Artium Medievalium* 11, 7-18.

Ferotin, M. (Ed.). 1904. *Le «Liber ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne, du cinquième au onzième siècle*, París: Firmin – Didot.

Fortuny Mendo, K., Macias Solé, J. M. y Tuset Bertran, F. 2021. El asentamiento visigodo de El Bovalar (Seròs, Hispania): análisis arquitectónico y propuesta evolutiva. En Baldini, I. y Sfameni, C. (Coords.),

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Abitare nel Mediterraneo tardoantico. Atti del III Convegno Internazionale del Centro Interuniversitario di Studi sull'Edilizia abitativa tardoantica nel Mediterraneo (CISEM) (Bologna 28-31 ottobre 2019)*, 447-456. Boloña: Edipuglia.

Garcia Llinares, M. G. Moro García, A. y Tuset Bertran, F. 2009. *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*. Terrassa: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Garcia Llinares, M. G. 2022. El siglo VI y la arquitectura monumental en la sede episcopal de Egara. Nuevas aportaciones. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 94-118. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Godoy Fernández, C. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Barcelona: Universitat de Barcelona – Port de Tarragona.

Godoy Fernández, C. 2004. A los pies del templo. Espacios litúrgicos en contraposición al altar. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 473-489.

Godoy Fernández, C. 2021. Provincias eclesiásticas y provincias litúrgicas en la antigüedad tardía hispánica. Algunas observaciones. En Dell'Osso, C. y Pergola, Ph. (Coords.), *Titulum Nostrum Perlege. Miscellanea in onore di Danilo Mazzoleni*, 466-484. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Godoy Fernández, C. 2022. La sede de Egara en el contexto de la arquitectura cristiana hispánica durante la Antigüedad Tardía. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G. (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 171-197. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Gómez-Moreno, M. 1919. *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

González-García, A. C. y Belmonte Avilés, J. A. 2015. The Orientation of Pre-Romanesque Churches in the Iberian Peninsula. *Nexus Network Journal. Architecture and Mathematics* 17 (2), 353-377.

Gros Pujol, M. 1982. Utilització arqueològica de la litúrgia hispana. Possibilitats i límits. En Palol Salellas. P. (Dir.), *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica: IX Symposium de Prehistòria i Arqueologia Peninsular, Montserrat, 2-5 de novembre 1978*, 147-166. Barcelona: Institut d'Arqueologia i Prehistòria.

Gros Pujol, M. y Godoy Fernández, C. 1994. L'Oracional hispànic de Verona i la topografia cristiana de Tàrraco a l' antiguitat tardana: possibilitats i límits. *Pyrenae* 25, 245-258.

Gryson, R. ed. 1994. *Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Gurt Esparraguera, J. M. 2007. Complejos eclesiásticos no episcopales. Función y gestión. En López Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (Eds.), *Monasteria et Territoria. Élites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XII), Actas del Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica. 18, 19 y 20 de Diciembre de 2006*, 203-232. Oxford: BAR International Series.

Ivorra Robla, A. V. 2016. La sede en el rito Hispano-Mozárabe. *Studium legionense* 57, 209-224.

Ivorra Robla, A. V. 2017. Liturgia Hispano-Mozárabe. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Janini Cuesta, J. (Ed.) 1991. Liber Ordinum episcopal. Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos.

Jiménez Sánchez, J. A. y Sales Carbonell, J. 2004. Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿Reutilización arquitectónica o

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 185-201.

Ladocsi, G. 2007. Oriente-orientamento. En Di Berardino, A. (Dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. F-O,* 3662-3664. Génova: Marietti.

Lang, U. M. 2008. *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera litúrgica*. Siena: Cantagalli.

López Vilar, J. 2006. *Les basíliques paleocristianes del suburbi de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, vol. 1. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Macias Solé, J. M. 1999. *La ceràmica comuna tardoantiga de Tàrraco. Anàlisi tipològica i històrica (segles V-VIII)*. Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.

Marot Salsas, T. 2022. Anàlisi i conclusions de l'estudi de dos conjunts monetaris apareguts a les esglésies de Terrassa. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G. (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 211-225. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Martínez Díez, G. y Rodríguez Barbero, F. 1984. *La Colección Canónica Hispana. Concilios galos y concilios hispanos: primera parte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Martínez Díez, G. y Rodríguez Barbero, F. 1992. *La Colección Canónica Hispana. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Mauri Martí, A., Fresno Bernal, P., Baena Asencio, D., Socorregut Domènech, J., Navarro Sáez, R., Farreny Argàs, M. y Travé Allepuz, E. 2020. L'arqueologia de l'arquitectura aplicada a les esglésies de Santa Margarida i Sant Genís del Priorat de Rocafort (Martorell). En Aquilué Abadias, X., Beltrán de Heredia Bercero, J., Caixal Mata, A., Fierro Macià, X. y Kirchner, H. (Coords.), *Estudis sobre ceràmica i arqueologia de l'arquitectura. Homenatge al Dr. Alberto López Mullor*, 477-486. Barcelona: Diputació de Barcelona – Ajuntament de Barcelona.

Migne, J. P. (Ed.). 1850; 1862. *Patrologia Latina*, vol. 83; 85; 96. París: Migne edit.

Muñoz Melgar, A. 2016a. La basílica visigótica del anfiteatro de Tarragona: definición, técnicas constructivas y simbología de un templo martirial. *Quarhis* 12, 106-127.

Muñoz Melgar, A. 2016b. 1500 anys del Concili de Tarragona de l'any 516. *Església de Tarragona* 240, 22-24.

Muñoz Melgar, A. 2022. *Sant Fructuós de Tarragona. Aspectes històrics i arqueològics del seu culte, des de l'antiguitat fins a l'actualitat*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Institut Català d'Arqueologia Clàsica.

Navarro Sáez, R., Mauri Martí, A. y Farreny Agràs, M. 1999. Basílica de Santa Margarida de Martorell. En Palol Salellas, P., y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 186-188. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Nolla Brufau, J. M. 2016. Els cementiris a l'aire lliure. El cementiri cristià i la *cella memoriae* d'Empúries. En Puig i Cadafalch, J., De Falguera i Sivilla A. y Goday i Casals, J. *L'arquitectura cristiana prerromànica a Catalunya*, 411-428. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Arxiu Nacional de Catalunya – Museu Nacional de Catalunya – Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Nolla Brufau, J. M. y Sagrera Aradilla, J. 1995. *Ciuitatis Impuritanae Coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*. Gerona: Universitat de Girona.

Nolla Brufau, J. M., y Tremoleda Trilla, J. eds. 2015. *Empúries a l'antiguitat tardana*, 2 vols. La Escala: Museu d'Arqueologia de Catalunya.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Orriols Alsina, A. 2016. Les esglésies mossàrabs en els manuscrits dels Beatus. En Puig i Cadafalch, J., De Falguera i Sivilla, A. y Goday i Casals, J. *L'arquitectura cristiana prerromànica a Catalunya*, 603-608. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Arxiu Nacional de Catalunya – Museu Nacional de Catalunya – Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Olesti Vila, O. 2014. El castrum Octavianum (St. Cugat del Vallès). De santuario rural a fortaleza defensiva. En Mangas Manjarrés, J. y Novillo López, M. A. (Eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, 457-488. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid – Instituto de Ciencias de la Antigüedad.

Palol Salellas, P. 1967. *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*. Madrid – Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Flórez.

Palol Salellas, P. 1999. Basílica de Vil·la Fortunatus. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X,* 193-194. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Palol Salellas, P. 1989. Descubrimientos recientes en Hispania. En AA.VV. *Actes du XIè Congrès International d'Archéologie Chrétienne: Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste: 21-28 septembre 1986*, 1975-2022. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – École Française de Rome.

Palol Salellas, P., y Pita Mercè, R. 1965. La Basílica del Bobalá y su mobiliario litúrgico. En AA.VV. *Atti del VI Congreso Internazionale di archeologia Cristiana: Ravenna 23 - 30 settembre 1962*, 383-401. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2019a. La orientación de las iglesias románicas en la Península Ibérica. *Anuario de Estudios Medievales* 49 (2), 761-791

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2019b. Orientaciones atípicas en la arquitectura prerrománica en la Península Ibérica. En Huerta Fernández, S. y Gil Crespo I. J. (Coords.), *Actas del Úndécimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción (Soria, 9 - 12 octubre 2019),* vol. 2, 875-884. Madrid: Instituto Juan de Herrera.

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2018. La orientación de las iglesias mozárabes. *España medieval* 41, 171-197.

Pinell Pons, J. 1998. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Prieto Vilas, M. 2002. *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV-VII): El nacimiento de una élite social.* Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

Puertas Tricas, R. 1975. *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*. Madrid: Patronato Nacional de Museos.

Ripoll López, G. 2004. Los tejidos en la Antigüedad Tardía. Una primera aproximación a su uso y función. *Antiquité tardive* 12, 169-182.

Ripoll López, G., y Velázquez Soriano, I. 1999. Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la antigüedad tardía. En Pergola, Ph. (Ed.), *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome -19 marzo 1998)*, 101-165. Ciudad del Vaticano: Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana.

Riu Barrera, E. 1999. Sant Cugat d'Octavià o del Vallès. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 184-186. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Sales Carbonell, J. 2012. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*. Barcelona. Universitat de Barcelona.

Sales Carbonell, J. 2014. El Bovalar (Serós, Lleida). ¿Un monasterio productor de

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

pergamino en la Hispania visigoda? *Rivista di Archeologia Cristiana* 90, 423-464.

Sastre de Diego, I. 2013. *Los altares de las Iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales. Estudio arqueológico*. Oxford: BAR International Series.

Serra Vilaró, J. 1948. *La Necrópolis de San Fructuoso*, Tarragona: Torres i Virgili.

Sotomayor Muro, M. 2004. Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 525-539.

Sotomayor Muro, M. 1979. La Iglesia en la España romana. En García-Villoslada R. (Coor.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 1, 7-400. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vogel, C. 1962. Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien. *Revue des Sciences Religieuses* 36 (3-4), 175-211.

Vives Gatell, J. 1946. *Oracional Visigótico*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Vives Gatell, J. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 97-123, 2023
doi.org/10.6018/ayc.539051

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Cardoso Bueno, D. A. 2023. Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascético-filosóficas judías de la Antigüedad. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 97-123. https:/doi.org/10.6018/ayc.539051

# Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascético-filosóficas judías de la Antigüedad

## The therapeutai and the essenes: two ancient jewish ascetic-philosophical communities

Diego Andrés Cardoso Bueno
*Universidad Complutense de Madrid,*
*Madrid, España*
diegoandrescardoso@ucm.es
orcid.org/0000-0001-6838-6761

Recibido: 14-9-2022
Aceptado: 20-9-2023

### Resumen

En este artículo intentamos acercarnos a la realidad de dos corrientes ascéticas y filosóficas judías, los esenios y los terapeutas de Alejandría, que florecieron durante la época herodiana, en las postrimerías del periodo del Segundo Templo, tanto en tierras palestinas como en la Diáspora[1]. Queremos comprobar sus similitudes y sus diferencias, así como las características más sobresalientes de ambas, teniendo presente que bajo nuestro criterio son dos realidades relacionadas pero distintas, aunque a veces algunos investigadores las han querido identificar. Los textos de la Antigüedad que nos transmiten noticias de los esenios se deben fundamentalmente a Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Plinio el Viejo, Nicolás de Damasco y Dión Crisóstomo[2]. De los terapeutas solo tenemos el testimonio de Filón en su tratado *De vita contemplativa*[3], y de autores posteriores como Eusebio de Cesarea o San Jerónimo[4], que se basan para elaborar sus escritos en los propios textos del filósofo judeo-alejandrino. El ascetismo judío de estos momentos, además de su relevancia *per se*, conserva una especial significación porque de algún modo está en el origen del monaquismo cristiano posterior.

1 Las abreviaturas de los textos filónicos obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por Runia, D. T. (Ed.) en Studia Philonica Annual 10, 1998, 207-208, en la actualidad aceptadas universalmente. (https,//plato.stanford.edu/entries/philo/supplement3.html). Cf. también The SBL Handbook of Style, 2nd edition. Atanta, Soociety of Biblical Literature, 2014. El DGE no recoge la mayor parte de las abreviaturas filonianas. Para los nombres en latín de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Cohn, L., Wendland, P., Reiter, S. y Leisegang, H. (eds.), 1896-1926, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Berlin, Berolini G. Reimeri. Para los nombres en español de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Martín, J. P. (ed.) 2009-2016, *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. 1-5. Madrid, Trotta.

2 Plin. *HN*. 5. 17, 4; Sinesio de Cirene, *Dion*, 3. 8-10 (cf. Piñero 1975, 133-200); Ph. *Prob*. 75-92; *Hypoth.* 11.1-11.18 (fragmentos conservados por Eusebio de Cesarea en su *Preparación Evangélica,* 8. 6-7); I. *BI.* 1. 78-80; 2. 113, 119-161, 567; 3. 11; 5. 145; *AI.* 13. 171-172; 5. 371-379; 18. 18-22; *Vit.* 2. 10-11. Sobre los esenios en las fuentes antiguas, cf. Vermes – Goodman 1989; Fernández-Galiano 1994[2003]a, 35-50; Schürer 1985, vol. 2, 758-759; Mason 2011, 201-251; Taylor – Hay 2020, 58-59.

3 Ph. *Contempl.* 1-90.

4 Jer. *De vir illus*. 11, Eus. *HE.* 2. 17, 1-24.

**Palabras clave**: terapeutas, esenios, ascetismo, vida contemplativa, judaísmo.

## Abstract

In this article we are intending to approach the reality of two Jewish ascetic and philosophical trends, the Essenes and the Therapeutai of Alexandria, that flourished during the Herodian era, at the end of the 'Second Temple' period, both in the Palestinian territory and in the diaspora. Our aim is to analyze their similarities and differences as well as their most outstanding characteristics, keeping in mind our belief that they represent two interconnected but different realities, although sometimes some researchers have sought to identify them as the same one. The ancient texts that provide us with information about the Essenes are mainly works by Philo of Alexandria, Flavius Josephus, Pliny the Elder, Nicholas of Damascus and Dio Chrysostom. In regard to the Therapeutai, we only have the testimony of Philo in his treatise *De vita contemplativa*, and of later authors who take the texts of the Jewish-Alexandrian philosopher as the basis of their writings, such as Eusebius of Caesarea or Saint Jerome. The Jewish asceticism of these moments, in addition to its relevance per se, has a special quality because in some way it is at the origin of later Christian monasticism. The Jewish asceticism of these moments, in addition to its relevance *per se*, has a special significance because in some way it is at the origin of later Christian monasticism.

**Keywords:** Therapeutai, Essenes, Asceticism, Contemplative Life, Judaism.

## Sumario



## 1. Introducción

Los descubrimientos de Qumrán a mediados del siglo XX cambiaron el panorama de las investigaciones en relación al mundo hebreo de la época del filósofo judío Filón de Alejandría, y ampliaron el conocimiento sobre una de las más destacadas sectas judías del momento. Y es que a partir de entonces, la mayoría de los investigadores del tema, pensaron que la comunidad de Qumrán era un establecimiento religioso judío constituido por una rama disidente del movimiento esenio, probablemente formado en la segunda mitad del siglo II a. C. en círculos sacerdotales jerosolimitanos sadoquitas, es decir, partidarios del antiguo sacerdocio aarónico del Templo que se remontaba a la época de Salomón y que fue sustituido por el de los asmoneos, transformándose, en sus primeros momentos, en un nombramiento político efectuado por los monarcas seléucidas, que de este modo ejercían un control indirecto sobre los territorios judíos. Precisamente la restitución del ancestral sacerdocio y la crítica al nuevo helenizado, fue una de las reivindicaciones de los esenios cismáticos, luego qumranitas, y uno de los motivos de su alejamiento de la oficialidad jerosolimitana, a fines del siglo III o comienzos de II d. C[5].

5 Creemos que origen y causa principal de la disidencia esenio-qumranita lo podemos encontrar fundamentalmente en la quiebra del Estado teocrático tradicional judío, a partir del momento en el que los invasores griegos implementaron un claro proceso de helenización del mundo hebreo. La teocracia judía obedecía a la existencia un orden político subordinado a los preceptos de la Torá, bien en forma de monarquía davídica, o bien bajo las directrices de la hierocracia sacerdotal. Este orden religioso se quebrantaba no por la incursión extranjera en sí misma, sino cuando esta ocupación conllevaba la intervención de los invasores

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Hasta esas fechas, los testimonios tradicionales sobre los esenios, los proporcionaban las noticias recogidas por el propio Filón y por Flavio Josefo, que no los ubicaban en un lugar geográfico concreto[6] , o los datos que transmitieron Plinio el Viejo y Dion Crisóstomo, que, sin profundizar tanto en sus características, sin embargo sí apuntaban al lugar preciso donde estaban establecidos: las inmediaciones del mar Muerto[7]. Junto a estas fuentes directas, tenemos también noticias indirectas acerca de los esenios debidas fundamentalmente a escritores cristianos antiguos como Egesipo, Hipólito de Roma, Epifanio de Salamina, san Jerónimo o san Isidoro de Sevilla.8 A esto hemos de añadir en la actualidad, las informaciones proporcionadas por la gran colección de documentos y de restos arqueológicos hallados en Qumrán, y en su entorno en estos últimos años. A través de todo ello hemos conseguido conocer ampliamente las características de esta comunidad que, según las noticias de la Antigüedad y los estudios realizados en el presente sobre los materiales y textos encontrados, parece ser que constituía una rama especial del esenismo[9].

en los asuntos religiosos internos del propio Estado. No olvidemos que en Israel todo giraba en torno a la religión, por ser el pueblo elegido. Respecto a esta cuestión el dominio persa y el griego fueron paradigmáticos, porque representaron modos de proceder antagónicos. De respeto los primeros y de intromisión los segundos. Las circunstancias históricas concretas fueron muy complejas, pero no constituyen el objeto de este estudio, aunque para tener una visión general del tema pueden verse, entre otros, a Sacchi, 2004: 240-268; Meyer, 1996: 276-333, Giménez Aragón, 2022: 71-108 o Filkenstein, 2015[2003]: 325-343. Lawrence H. Schiffman, abundando en la mencionada hipótesis, propone sin embargo, por el estudio de uno de los manuscritos hallados en Qumrán, el documento de Damasco, que los redactores de los textos qumranitas no eran esenios, sino saduceos apartados por Herodes del poder, los mismos que al mando de su líder, el Maestro de Justicia, escaparon al desierto. La evidencia clave para Schiffman es que los manuscritos no contienen únicamente elementos esenios, sino también elementos saduceos y fariseos entremezclados que son el producto de las diferentes respuestas y cosmovisiones que cada grupo judío elaboró para hacer frente a la realidad de las invasiones extranjeras. En todo caso, lo que manifiesta este investigador es que la realidad qumranita sería más compleja, y con influencias diversas, aunque el carácter esenio fuese el más destacado. Schiffman, 1998: 79-97. Respecto al papel de los esenios en estos momentos en Judea, cf. Schürer, 1985, vol. 2: 721; Roitman, 2006[2000]: 57-75; 2016: 211-212; Leipoldt – Gründmann, 1973, vol. 1: 169-170; Vermes, 1996[1971]: 130-135; García Martínez – Trebolle, 1993: 21-23; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 23-33; Fernández-Galiano, 2003[1994]: 29-33; Jiménez Bedman, 2004: 35-50; Meyer, 1996: 319-333; Sacchi, 2004:248-252.

6 Ph. *Prob*. 75-92; *Hypoth.* 11.1-11.18 (Eus. *PE.* 8. 6-7); I. *BI.* 1. 78-80; 2. 113, 119-161, 567; 3. 11; 5. 145; *AI.* 13. 171-172; 15. 371-379; 18. 18-22; *Vit.* 2. 10-11. También hacen referencia a ellos, Nicolás de Damasco y Porfirio. Cf. Hengel, 1974, vol. 1: 247.

7 Plin. *HN*. 5. 17, 4; Sinesio de Cirene, *Dion*, 3. 8-10. Cf. Piñero, 1975: 133-200. Sobre los esenios en las fuentes antiguas cf. Vermes – Goodman, 1989); Fernández-Galiano, 2003[1994]: 35-50; Schürer, 1985, vol. 2: 758-759; Mason, 2011: 201-251.

8 Cf. Gusella, 2003: 23-30. Además, tenemos también testimonios indirectos sobre los esenios de escritores paganos como Solino, Porfirio o Marziano Capella. *Ib.*: 30-33.

9 Aunque todavía no se asegure con unanimidad en la comunidad científica de manera fehaciente que el grupo de Qumrán sea realmente esenio, sí es esta la opinión mayoritaria entre los estudiosos. La idea de que la comunidad qunranita haya sido esenia fue sugerida por primera vez por el arqueólogo israelí, pionero en los estudios sobre Qumrán Eliezer L. Sukenik, en el año 1948. Esta hipótesis fue rápidamente fue bien acogida por otros investigadores, y tuvo un defensor especial en la figura del semitólogo francés André Dupont-Sommer, quien logró que fuese, desde esos momentos, la teoría mayormente aceptada. Hay que recordar que ya en la Antigüedad Plinio el Viejo, había situado a los esenios en las proximidades del mar Muerto. Plin. *HN*. 5. 17, 4. En referencia a esta cuestión cf. Giménez Aragón, 2013: 225; Gusella, 2003: 321; Roitman, 2006[2000]: 51. Sobre Qumrán, en general, y su relación con los esenios, en particular, cf. Dupont-Sommer, 1954; Vermes, 1996[1971], con amplísima bibliografía; García Martínez – Trebolle, 1993; Piñero – Fernández-Galiano, 2003; Roitman, 2006[2000]; *Ib*. 2016, con abundante bibliografía; Vázquez Allegue, (coord.) 2004 y (ed.) 2006; Daniélou, 1962; Fernández-Galiano, 2011; Delcor – García Martínez, 1982; García Martínez, 2009; Giménez Aragón, 2013; Gusella, 2003; Dimant – Rappaport, 1989; Hengel, 1974, vol. 1; Tcherikover, 1966; de Vaux, 1973[1961]; de Vaux, R. 1975; Fernández Hernández, 2008; Vermes, 1996[1977]; Schiffman, 1998: 79-97; Schürer, 1985, vol. 2: 715-778; Leipold – Grundmann, 1973, vol. 1: 234-304; Mason, 2011: 201-251.

Sin embargo, la relación de los esenios con los terapeutas[10], una comunidad judía ascética ubicada en las inmediaciones del lago Mareotis, a las afueras de la ciudad de Alejandría, es un tema que se ha tratado a veces pero en el que no ha habido grandes novedades, pues aunque a fines del siglo XIX Henry Edersheim separó completamente a los terapeutas de los esenios, considerándolos dos comunidades piadosas autónomas[11], la tendencia posterior ha sido a relacionarlos e incluso a identificarlos, bien por no haberse profundizado demasiado en las características de cada uno de ellos, o bien porque el vínculo entre ambos grupos se ha dado por supuesto, basándose en las palabras de Filón cuando al comienzo del tratado *De vita contemplativa*, afirma que después de haber hablado de los ascetas esenios, que se dedican a una vida activa[12], va a tratar de los terapeutas que se centran en la contemplativa[13]. De este modo algunos estudiosos han creído que los terapeutas eran una especie de esenios contemplativos[14]. Así nos dice Fernández Hernández que «pese a… pequeñas variables, los terapeutas pueden definirse como miembros de una rama egipcia del movimiento esenio palestiniense»[15]. Es decir, que no eran más que un grupo esenio alejandrino peculiar o disidente, algo que también han mantenido otros, no muchos, investigadores[16]. En este sentido, G. Moss nos aporta una idea interesante, pues a pesar de que hace unos años quiso manifestar que los terapeutas egipcios no son más que una secta hermana de los esenios, esta investigadora de alguna manera procuró aportar una novedad respecto a la polémica, poniendo de relieve que el motivo esencial de la diferencia entre ambos grupos, a su juicio, no sería otro que la confluencia pagano-judaica que se producía en el grupo alejandrino, y que no aparecía en absoluto en el palestino[17].

10 El término esenios procede de los vocablos griegos εσσαίοι, εσσηνοί o ιεσσαίοι, vinculados al concepto de santidad o piedad, según las fuentes griegas de Filón de Alejandría y de Josefo. No se ha encontrado un equivalente en arameo o hebreo hasta ahora. Meyer, 1996: 320; Bermejo Rubio, 2020: 132. El término terapeuta deriva del verbo griego θεραπεύω, curar o servir, o del sustantivo θεραπευτής, que significa servidor, cuidador o adorador. Vidal, 2005: 22.

11 Los esenios se sitúan fuera del Templo en el espacio físico de Palestina, y los terapeutas permanecen, a su modo, dentro del mismo pero en la Diáspora, y representando un círculo esotérico de iluminados en Alejandría. Nikiprovewetzky, 1996: 216.

12 El tratado de Filón en el que daba cuenta de la vida de los esenios, que formaba, al decir de Daumas, una especie de díptico con *De vita contemplativa*, no ha llegado a nosotros. Daumas – Miquel, 1963: 12. Ph. *Contempl.* 1. No obstante, el filósofo judío escribe sobre los esenios en otras obras. Ph. *Prob.* 75-92, y Ph. *Hypoth.* 11.1 - 11.18.

13 «Habiendo discurrido ya acerca de los esenios, hombres que han dedicado sus empeños y sus esfuerzos a la vida activa…siguiendo el orden de sucesión en mi cometido, diré también lo pertinente acerca de aquellos que han abrazado la vida contemplativa… La elección de estos filósofos se pone al punto de manifiesto en el vocablo que los designa, pues llámanse terapeutas y terapéutrides». Ph. *Contempl.* 1-2. Traducción de Triviño, 1976.

14 Y así los denomina Vermes: «los terapeutas o "esenios contemplativos" egipcios». Vermes, 1996[1977]: 58.

15 Fernández Hernández, 2010: 175. La identificación terapeutas-esenios ha estado presente en muchos de los que se han ocupado de este tema a lo largo de la historia, al no haberse encontrado referencia alguna a los terapeutas en otras fuentes distintas a Filón de Alejandría, o a su ámbito de influencia.

16 Schürer, aunque no identifica abiertamente a ambas comunidades, sí manifiesta dudas al respecto. Schürer, 1985, vol. 2: 765-767. Piñero, sin embargo, es favorable a considerarlos una misma corriente monástica: «Debemos adelantar, sin embargo, que hoy día a pesar de las dudas formuladas hace tiempo, todos los comentaristas están de acuerdo en que los anacoretas (los terapeutas)… son radicalmente judíos, y en concreto una rama del esenismo (suposición confirmada por la comparación con los documentos del mar Muerto), aunque no sepamos cómo en concreto fueron a asentarse cerca de Alejandría, al lado del lago Mareotis.» Piñero, 1991: 26. «El "movimiento esenio" al que de un modo u otro pertenecieron los terapeutas- se distinguía por su pluralismo». Colombás, 2004[1974]: 23.

17 Moss, 1999: 58-76. En todo caso, es cierto que no son novedad las influencias griegas en Filón, y tampoco en los terapeutas, que surgen en una ciudad helenística. Por otra parte, a nuestro juicio, y basándonos en los argumentos de esta investigadora, más que "hermana", habría que decir que la secta era "prima" y no muy cercana. Pensamos que lo que las une más que nada es su judaísmo, pero que su posición dentro del mismo es muy diferente, y los propios argumentos de

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Además, hay que tener presente la corriente intelectual minoritaria en la actualidad que cree en el carácter fantasioso o irreal de los terapeutas, por lo que estiman que sería absurdo relacionarlos con una comunidad como la esenia/qumranita, que es considerada histórica universalmente[18]. En esta posición de incredulidad ya se situó Ernest Renan en el siglo XIX al analizar *De vita contemplativa*, aunque matizó diciendo que el autor no partía de cero, sino del conocimiento de la secta esenia, que sería la que le habría proporcionado el material básico para luego componer el marco modélico mareótico[19].

El tratado *De vita contemplativa*, en el que se describe a los terapeutas, desde la Antigüedad ha sido objeto de debate, ya que ha planteado incertidumbres y dudas en varios aspectos fundamentalmente. En primer lugar, en relación al tipo de género literario en el que se incluye, en segundo, en cuanto a la naturaleza de la comunidad que describe, y en tercero, respecto a su autoría. En realidad, los tres aspectos están relacionados entre sí dada su constante interdependencia. Como afirma Foucault, se pueden distinguir tres periodos de la crítica respecto a esta obra, a su autor y a la comunidad que refiere: el antiguo, desde Eusebio de Cesarea en el siglo II hasta B. de Montfaucon en el siglo XVIII, en el que se asimila a los terapeutas a una comunidad cristiana; el periodo moderno, en el siglo XIX, con Renan y el padre Lagrange, como autores más relevantes, donde se considera la descripción filoniana como un relato idealizado, y por último, la crítica contemporánea que atestigua, por diversos conductos, la existencia real del grupo de los terapeutas, y se pronuncia por una semejanza con los esenios[20].

Por tanto, el vínculo, existente o no, entre ambos grupos es algo sobre lo que, en general, se ha continuado polemizando, o simplemente se ha obviado, a pesar de las aportaciones suministradas por los hallazgos de Qumrán, y de los importantes estudios realizados posteriormente a luz de las novedades que habían supuesto los mismos en relación a

Moss lo corroboran, por ello no entendemos como la investigadora les concede esa afinidad.

18 Dentro de esta línea de interpretación de *De vita contemplativa* como una utopía, pero quizá de una forma más tajante que la expuesta antes por el célebre erudito galo decimonónico, se encuentra en la actualidad el profesor Engberg-Pedersen, que ha considerado a la comunidad filónica una fantasía, una utopía o como él mismo afirma «el sueño de un filósofo». Engberg-Pedersen, 1999: 40, 43 y 63-64. Con ello el estudioso danés retoma el tema de la utopía del ascetismo, desarrollado por M. Nicholas en el siglo XIX. Cf. Calabi, 2013: 92, y n. 39.

19 Renan, 1985[1887-1895], vol. 2: 244. En realidad, Renan no descartó completamente la existencia de los terapeutas, sino que afirmó que «los terapeutas son todos ellos Filones» y que lo que se retrata en esta novela filosófica (sic) es la personalidad del propio Filón. Concretamente aseguró que el tratado *De vita contemplativa* «es un cuadro hecho por un hombre que veía el mundo a través de sus sueños.» Renan, 1985[1887-1895], vol. 2: 244. En definitiva, que partiendo de una comunidad real, y sublimándola, había construido una congregación ideal. Y pensamos que Renan tenía en parte razón. Filón adecuó la realidad de la congregación a sus propósitos ideológicos, otorgándole unos matices especiales de ascetismo y espiritualidad que, a lo mejor, en su existencia material no eran tan evidentes o bien eran distintos, pues creemos que *De vita contemplativa* si bien describe una realidad existente, está adaptada a los intereses protrépticos de Filón. En todo caso, la obra de Filón es con lo que contamos y lo que tenemos que analizar.

20 Cf. Foucault, 2011[2002]: 123, n. 19. Un estudio pormenorizado sobre las controversias en torno al tratado *De vita contemplativa* es el de Riaud, 1987: 1189-1295. Hoy en día, como acredita Foucault, 2011[2002]: 123-125, está mayoritariamente aceptada por los estudiosos la existencia de los terapeutas. Cf. Taylor, 2019: 223-241. Aunque Filón desaparecerá del mundo cultural y religioso judío ortodoxo por mucho tiempo, tenemos que decir que fue en el Renacimiento cuando comenzó a ser rescatada su figura para el mosaísmo por algunos intelectuales judíos, entre los que destacó el judeo-italiano Azariah De Rossi, que en 1573 publicó en Mantua un libro titulado *Me'or Enayim*, traducido del hebreo *Luz de los ojos*, en donde se interesaba por las obras de Filón y las estudiaba. Laham Cohen, 2018: 12; Martín, 2009a: 82. Antes que De Rossi, ya había hablado de Filón el erudito español Abraham Zacuto (Salamanca, 1452 - Damasco, hacia 1515), que también fue uno de los primeros judíos de la época en mencionar a los esenios. Pero las ediciones modernas de Filón aparecieron mucho después de la muerte de Zacuto. Hadas-Lebel, 2012: 219. Sobre la recepción de Filón en el Renacimiento, cf. Weinberg, 2011: 403-432.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

este tema[21]. Teniendo presente lo expuesto, vamos a tratar de realizar un apunte sobre las posibles relaciones y diferencias existentes entre ambos colectivos[22].

## 2. Esenios y terapeutas

La identificación de los esenios con los qumranitas, comúnmente aceptada, ha llevado a investigar las fuentes ideológicas y sociales, así como también las circunstancias históricas que ocasionaron la aparición de este movimiento religioso[23]. Teniendo en cuenta la ausencia de una cronología certera que vinculara de manera fehaciente el origen de los esenios a un hecho histórico documentado, los investigadores han propuesto diferentes modelos teóricos sobre los inicios del grupo[24]. De todos ellos parece que el más convincente es el que hace originarse el esenismo en una época más o menos remota[25], desde luego anterior a la de los Reyes, siendo en un periodo postrero, quizás a comienzos del II a. C., o incluso durante un momento indeterminado del propio reinado de los asmoneos[26], cuando se produce la separación entre los esenios ortodoxos y los cismáticos, seguidores de un guía llamado Maestro de Justicia, que terminarán, después de un tiempo, asentándose en Qumrán y dando lugar a la comunidad relacionada con los Rollos del mar Muerto[27]. No obstante, para nuestro estudio comparativo en relación con los terapeutas, tendremos en cuenta las características de los dos colectivos ya que ambos han sido considerados esenios por la mayoría de los estudiosos. Por otro lado, es conveniente recordar que los esenios en general, independientemente de la facción qumranita, constituyen un movimiento que no presenta un comportamiento estrictamente homogéneo, sino que se aprecian algunas diferencias entre sus diversas colectividades[28].

21 En este sentido es interesante consultar el extenso trabajo de Riaud, 1987: 1189-1295, o los de Borgen, 1984, 1996 y 1997. La bibliografía específicamente qumranita, que sí ha solido tratar el tema de las sectas judías de la época, principalmente la de los esenios, no se ha ocupado de los terapeutas, salvo en raras ocasiones y de modo superficial.

22 Salvo los estudios de Piñero, 1991; Taylor – Davies, 1998; Taylor, 2007 y Steyn, 2009, que en cierta forma relacionan a los dos grupos, no hemos encontrado entre los autores que se han acercado al tema, Dupont-Sommer, 1954 y 1980; Peláez, 1984; García Martínez, 1984, 2003[1994], 2004, y 2009[1992]; Dimant – Rappaport, 1989; García Martínez – Trebolle, 1993; Vermes, 1996[1971]; Shanks, 1998); Trebolle, 2003[1994] y 1999; Fernández-Galiano, 2003[1994]; Ausín, 2004; Pérez Fernández, 2004; Jiménez Bedman, 2004; Vázquez Allegue, (coord.) 2004 y (ed.) 2006; Mirallés Maciá, 2005; Roitman, 2006[2000] y 2015; Sen, 2007; Grossman, 2019, alguno que haya entrado a analizar las posibles relaciones o diferencias entre ambos grupos ascéticos, aunque sí encontramos quien ha mencionado sucintamente a los terapeutas pero sin profundizar demasiado en sus peculiaridades, ni establecer unos nexos o unas distinciones claras entre estos y los esenios.

23 Giménez Aragón, 2013: 225; Gusella, 2003: 321; Roitman, 2006[2000]: 57; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 26-27.

24 Orígenes hasídicos; babilónicos; o apocalípticos; influencias dualistas y mesiánicas. García Martínez – Trebolle, 1993: 21-23 y 91-117; Roitman, 2006[2000]: 58-66; Vermes, 1996[1971]: 141-160. Puench, 2004: 85-102 y 119-141; García Martínez, 2004: 103-118.

25 Filón nos dice que se remontan a Moisés, «A innumerables discípulos suyos ha preparado nuestro legislador para la vida de comunidad. Se los conoce con el nombre de esenios, nombre que se les da, a mi parecer, por su reconocida santidad.» Ph. *Hypoth*. 11.1. Traducción de Triviño, 1976; Josefo transmite que «existen desde los tiempos más remotos.» *AI*. 18. 11; Plinio el Viejo lo confirma al decir que existen *per saeculorum milia*. *HN*. 5. 17, 4. Por otro lado, la misma literatura judía, en la segunda visión del *Libro de los Sueños* (165-160 a. C.), conocida también como el *Apocalipsis de los Animales*, lo apoya, al expresarse de este modo: «nos atestigua, al igual que las informaciones clásicas, los orígenes palestinos y pre-macabeos del grupo del que se derivará la comunidad de Qumrán». García Martínez – Trebolle, 1993: 106.

26 Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 14-15.

27 La comunidad de Qumrán, según los expertos defensores de la hipótesis de Groningen, que es la más aceptada, procedía de una escisión en el grupo esenio original relacionado con el sacerdocio sadoquita del Templo de Jerusalén. García Martínez – Trebolle, 1993: 21-23 y 91-117. Sobre este tema se pueden consultar Roitman, 2006[2000]: 58-75; Vermes, 1996[1971]: 130-135 y 140-160; Ausín, 2004: 23-25; Jiménez Bedman, 2004: 35-51; Fernández-Galiano, 2003[1994]: 51-77; Fernández-Galiano, 2011: 81-106; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 15 y 19-32; Sen, 2007: 59-67.

28 I. *AI*. 18. 18-22; *BI*. 2 119-166. «…habrían existido dentro del movimiento esenio dos tipos diferentes de agrupaciones: una comunidad con

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Incluso, Josefo nos transmite informaciones sobre personalidades esenias particulares que viven su fe individualmente, y que son generalmente considerados como profetas y maestros[29]. Esta pluralidad de conductas dentro de una misma corriente religiosa no es exclusiva del grupo esenio sino que es compartido por todas las demás sectas judías existentes, ya que obedece al carácter polidoxo inherente al propio judaísmo del momento, en general[30].

Partiendo de la afirmación filoniana sobre la vida activa esenia y la contemplativa terapeútica, diremos que se ha pensado que ambos colectivos, aun siendo distintos y en ciertos aspectos divergentes, como veremos, podrían proceder de un tronco común del judaísmo piadoso, que respondería a similares inquietudes, los *anawim*, conocidos como pobres de Yavhé[31], un movimiento religioso judío austero y beato, propio de los hombres humildes que buscan a Yahvé y conocen su nombre[32]. La pobreza efectiva que practicaban es igual a humildad total y, junto con la abstinencia y la frugalidad, supone para el devoto la entrega a Dios[33]. Esta revalorización de la humildad, tuvo como consecuencia la implantación del "voto" de pobreza en ciertas sectas. Por tanto, no es fortuito que en los colectivos ascéticos que surgieron en estos momentos y en tiempos inmediatos[34], se profesen la pobreza, la austeridad y la vida célibe o la virginidad[35]. Los *anawim* tenían tendencia a reunirse en grupos, organizados o no, y se sentían felices viviendo en común con algunos amigos. Por ello, es muy probable que dentro de esta corriente de judaísmo

características ascético-celibatarias (como habría sido el caso de la secta de Qumrán) y otras comunidades urbanas, de corte familiar, diseminadas por todo el país». Roitman: 2006[2000]: 111; también la misma idea en 166-172; cf. Vermes, 1996[1971]: 133-134; Fernández-Galiano, 2003[1994]: 35-50; Gusella, 2003: 45-60 y 318-320. Josefo afirma que hay distintos grupos esenios en diferentes lugares. I. *BI*. 124. Por otra parte, hay que poner de relieve que la rama más ascética esenia también tuvo otros asentamientos en el desierto de Judea además del de Qumrán. Roitman, 2006[2000]: 160-166. Taylor cree incluso que los distintos colectivos esenios podían regirse por normativas jurídicas no exactamente iguales, porque gozaban de independencia estatutaria. Taylor, 2007: 18. Hay que tener presentes los cambios a lo largo del tiempo, las diferencias entre los diversos grupos, e incluso los conflictos en su seno, aun cuando se tratara de individuos que creían tener una vida coherente de perfección sagrada. Grossman, 2019: 261-262.

29 *AI*. 13. 311-313; 15. 370-379; 17. 346-348. El mismo Josefo, según su propia *Autobiografía*, después de haber pasado un periodo de tiempo en cada una de las sectas judías existentes en aquellos momentos: saduceos, fariseos y esnios, sin que ninguna le convenciera completamente, llegó a probar la senda del ascetismo viviendo tres años en el desierto como discípulo de un piadoso ermitaño llamado Banno o Banus. Posteriormente, al empezar a participar en la vida pública prefirió adherirse a los principios fariseos por presentar, según el mismo afirmaba, semejanzas con la corriente griega estoica. I. *Vit*. 2. 10-12.

30 Giménez Aragón, 2022: 97.

31 Los *anawin*, los pobres, aparecen en los Salmos junto a los *hassidim*, los piadosos, como integrantes de la asamblea de los fieles alabando a Yahvé. Sal 9, 11 y 149, 1-4. Daumas, F. – Miquel, P. (1963), 57. Gelin, 1965[1953]; Sacchi, 2004: 448-451. Hemos de recordar que los miembros de la comunidad de Qumrán se autodenominaban los Pobres. Vermes, 1996[1971]: 123.

32 Gelin, 1965[1953]. Una noticia trasmitida por Hipólito y atribuida a Josefo, parece sugerir que los esenios se originaron en el seno de la secta de los sicarios o de los zelotas. Daumas, – Miquel, 1963: 58. También se ha mantenido que los esenios, al igual que los fariseos procedían de los *hassidim*, los *piadosos*, un grupo dogmático judío de estricta observancia que se rebeló contra las imposiciones, especialmente en materia religiosa, de los invasores seleúcidas en la época de las revueltas macabeas, que acabaron con las expulsión de los griegos de Judea (167-160 a. C.). Gelin, 1965[1953] cap. 4; García Martínez – Trebolle, 1993: 92-97; Roitman, 2006[2000]: 58-61; Ausín, 2004: 23-25.

33 Los ejercicios de abstinencia eran comunes a ciertos grupos filosóficos, como los epicúreos o los estoicos, aunque por diferentes motivos. Foucault, 2010: 69. Algunos colectivos no se concibieron a sí mismos como ascetas, sino como filósofos, porque la frugalidad era más una virtud filosófica, que una búsqueda religiosa. Silver, 2017: 33.

34 Los primeros ascetas cristianos, que surgieron precisamente en Egipto, mantienen estas características. Colombás, 2004[1974]: 30 y ss. y 45 y ss. Para el primitivo monacato femenino, cf. Albarrán Martínez, 2009 (tesis doctoral) especialmente: 443-619.

35 Gelin vincula estas tendencias al surgimiento de la creencia en el más allá que, como sabemos, en el judaísmo es un tema que no aparece hasta un periodo tardío de su historia. Gelin, 1965[1953]: cap. 4.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

místico[36] nacieran estas formaciones, que posteriormente tuvieron diferentes modos de desarrollarse[37]. No obstante, ya desde los orígenes estos dos grupos tenían motivaciones de índole diferente, como puso de manifiesto Daumas, pues mientras los terapeutas buscaban la soledad por razones puramente religiosas y filosóficas, los esenios albergaban intereses nacionales y políticos[38].

En nuestro caso, nos inclinamos a creer, con una buena parte de los que han estudiado el tema, no todos, como ya dijimos, que, a pesar de ser ambas agrupaciones de religión judía, son congregaciones devotas distintas[39], algo que también parece aseverar Daumas: «Sans aucun doute, le mouvement alexandrin est plus spirituel, plus tourné vers l`intérieur, plus préoccupé de perfection et moins rigide aussi que celui des sectaires du désert de Juda»[40]. Filón, que no se detiene mucho en las otras tendencias o sectas del judaísmo de su tiempo, pues en su obra no aparecen casi vestigios de apocalípticos, fariseos, saduceos, zelotas, baptistas y demás corrientes, sin embargo sí va a prestar toda su atención a las dos ramas del hebraísmo que ofrecen un carácter más espiritual y ascético: los esenios y los terapeutas[41]. Él distingue los dos movimientos en sus escritos, les presta atención y los ensalza, aunque a veces es difícil saber cuál de ellos le parece más relevante como agrupación filosófico-religiosa. Filón en ocasiones parece preferir a los esenios[42], y de ellos llega a decir que son «terapeutas de Dios»[43], igualándolos a los ascetas de Alejandría, sin embargo creemos que son los terapeutas, más cercanos físicamente a él y mejor conocidos, por tanto, a los que probablemente tenga más aprecio y

36 Como el que practicaban los antiguos *hassidim*. «Es muy probable que los *hassidim* existieran ya en tiempos de Matatías, padre de los macabeos… y se le unieron en grupo compacto (sinagogue) los ʿvoluntarios de la Ley (Torah)ʾ que el P. Abel compara a las órdenes militares de la Edad Media (1 Mac 2. 42) y cuyo nombre significa los ʿpiadososʾ […]. De ellos, sin duda, nacieron los fariseos, cuyo nombre -que quiere decir ʿseparatistasʾ- conserva el recuerdo de su ruptura con el poder asmoneo […] Los Esenios son también probablemente una derivación de los *hassidim*. Pero, con ellos, la disciplina de la secta alcanza una especie de plenitud […]», Gelin, 1965[1953]: cap. 4. Cf. también García Martínez, 1991: 92-97; Roitman, 2006[2000]: 58-61; Ausín, 2004: 23-25.

37 Schürer, 1985, vol. 2 : 766.

38 Daumas – Miquel, 1963 : 65. De hecho, los esenios fueron siempre favorecidos por el poder israelita, concretamente por la dinastía herodiana. Taylor, 2007: 17.

39 Triviño, Martín, Vidal, Perea Yébenes, Fernández-Galiano, López Férez, Taub, Rodríguez Hevia, entre los hispanos, y Borgen, Calabi, Conybeare, Daniélou, Daumas, Graffigna, Gusella, Heinemann, Lévy, Engberg-Pedersen, Riaud, Roitman, Runia, Szesnat, Taylor, Wendland, entre los extranjeros, admiten la independencia de ambos grupos, o al menos no los asocian.

40 Daumas – Miquel, 1963: 57-58.

41 Filón será el primer autor griego que menciona a los esenios, y el único que habla de los terapeutas. Daniélou, 1962: 50.

42 De hecho, la profesora Taylor nos dice que la obra *Hypothetica* de Filón, que ha llegado a nosotros fragmentariamente a través de los textos de Eusebio de Cesarea, parece estar diseñada para defender a los judíos contra el *lobby* griego alejandrino cuyos miembros estaban decididos a presentar a los hebreos de Alejandría —y al judaísmo en general— bajo la luz más sucia. Taylor, 2007: 8. Aunque hubiese un movimiento antijudío en ciertas esferas del mundo romano, en esos momentos la comunidad hebrea más atacada era la alejandrina. Por tanto, el papel de ayuda y protección del colectivo, independientemente de las motivaciones de *Hypothetica*, obra de la que no sabemos tanto, pero que también la podemos analizar desde este punto de vista, era más necesario en la ciudad egipcia. Así pues, aun pareciéndonos acertada la observación de Taylor, no podemos olvidar que también cumpliría esta función reivindicativa de los valores de la cultura y de las tradiciones mosaicas el tratado *De vita contemplativa*. De hecho esta obra es en este sentido fundamental, pues creemos que formaba parte de un conjunto más amplio, constituido por los cinco escritos filonianos en donde se ponían de manifiesto las virtudes [del pueblo judío], y por lo tanto su defensa, nos referimos a la *Pentalogía* que cita Eusebio. Eus. *HE.* 2.18. 8. Cf. Cardoso Bueno, 2022a: 153-178.

43 Ph. *Prob.* 75. Con el término θεραπευταὶ θεοῦ, Filón, se refiere repetidamente a los sirvientes del culto, generalmente a sacerdotes y levitas en el Templo de Jerusalén. Ph. *Det.* 160; *Leg.* 3. 135; *Sacr.*13, 118–19, 127; *Ebr.* 126; *Contempl.* 11; *Fug.* 42; *Mos.* 2, 135, 149, 274. Claro que también emplea el término terapeuta, suponemos que irónicamente, refiriéndose a los que rodean y sirven a Calígula, cuando aparece disfrazado de Ares. Ph. *Legat.* 12, 97.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

valore más positivamente, de hecho el filósofo los alaba sobremanera en el tratado *De vita contemplativa*. No obstante, es arriesgado mantener esta afirmación, toda vez que la obra más importante sobre los esenios escrita por Filón de Alejandría ha desaparecido[44]. Por otro lado, respecto a esto, hay que tener en cuenta un dato muy relevante, ya comentado, y es que los colectivos judíos sectarios no son homogéneos, y por tanto, dentro del conjunto esenio se encuentran diferencias de matiz entre sectores más o menos ascéticos. No obstante, como el mejor conocido es el grupo de Qumrán y sus características coinciden con las relatadas por los escritores antiguos, es el que se toma como referencia y arquetipo[45].

Teóricamente, según Filón, tampoco los terapeutas eran todos iguales, ya que el filósofo nos dice que se encuentran muy extendidos: «Este género de personas existe en muchas partes del mundo habitado, pues convenía que tanto Grecia como el mundo bárbaro participaran del bien perfecto», aunque seguidamente advierte que donde hay un número mayor es en Egipto[46]. Indudablemente, no solo por lo expresado claramente por Filón en *De vita contemplativa*, sino por lo insinuado por el propio filósofo en otros tratados,  como afirman Taylor y Hay, es bastante erróneo suponer que los terapeutas no están atestiguados en otros lugares. En realidad, podríamos matizar a estos investigadores y sostener que más que atestiguados están insinuados o sugeridos, a través de las referencias no concretamente a los terapeutas sino a sectores filosóficos judíos alegoristas y contemplativos en general, aunque es cierto que para Filón los del lago Mareotis son el paradigma de esta corriente[47].

## 3. Relaciones de los esenios y los terapeutas: similitudes y diferencias entre ambos colectivos filosófico-religiosos

Si analizamos ambas comunidades, esenios y terapeutas, encontraremos diferencias notables entre ellas, a pesar de sus concomitancias[48]. En primer lugar, no parece que existieran grupos esenios en la Diáspora, pues a pesar que una de las hipótesis sobre el origen de los mismos defiende que este fue

44 No es fácil deducir si el colectivo terapeuta, al que le unían, pero también le separaban, algunas de sus posiciones, estaba más cercano a la forma de pensar de Filón que el esenio, ya que él utilizó paradigmáticamente a ambos grupos según el interés del auditorio al que se dirigían sus escritos. En tanto que tal, cada uno mostrará ser el más adecuado en cada caso, y el que recibirá el encomio en cada oportunidad, al margen de las preferencias personales del filósofo. Se trata de presentar dos rostros del judaísmo ideal. Daniélou, 1962: 50 y 61. Así como Josefo en *Vit.* 2. 9-12 confiesa su adhesión al fariseísmo, al que compara con el estoicismo, y su paso por la secta esenia, de Filón  no  sabemos si estaba identificado con alguna de las muchas corrientes y grupos hebraicos, porque el filósofo no se manifestó nunca abiertamente en este sentido. Daniélou, 1962: 49. Quizás porque su vida fue más intelectual y revistió una importancia pública en el πολίτευμα hebreo alejandrino, prefirió no involucrarse claramente con ninguna corriente judía del momento, aunque como hemos expresado sí se detuvo en comentar las características de los dos movimientos ascéticos principales: los esenios y los terapeutas, pero por las razones expuestas.

45 Colombás, 2004[1974]: 23 y 24. No obstante, las diferencias entre las distintas corrientes del esenismo es algo que hay que valorar siempre, y por tanto analizar cada caso en particular en el momento de realizar una investigación puntual concreta, aunque haya unas líneas generales de  comportamiento comunes. Vermes, 1996[1976]: 130-135 y 167-192; Meyer, 1996: 319-324.

46 Ph. *Contempl.* 2, 11-13 y 18-22. Traducción Vidal, 2005. En realidad, solo conocemos unas notas muy someras del movimiento terapéutico en general, pues la descripción que hace el filósofo más pormenorizada es la dedicada exclusivamente a los terapeutas componentes del poblado mareótico.

47 Taylor – Hay, 2020: 65. Referencias más o menos veladas a grupos ascéticos que podemos relacionar con los terapeutas aparecen en muchas obras del filósofo alejandrino: *Her.* 45-46, 68-78, 81, 252-253;  *Leg.* 2.  85; 3. 18-19;  *Spec.* 1. 345, 2. 20, 3. 1-6; *Somn.* 1. 124-126, 151; 2. 250-254; *Virt.* 65; *Det.* 86; *Gig.* 3; *Migr.* 34-35,  47, 86-93, 97, 128, 191; *Mut.*  32-34, 39-40; *Dec.* 108-120; *Praem.* 51, *QG.* 4. 47 y *Fug.* 28-33, 36-41, entre otras.

48 Un esquema muy correcto de las similitudes entre los esenios y los terapeutas puede consultarse en Steyn, 2009: 425-427. Cf. también Taylor – Davies, 1998: 24. igualmente la profesora Laura Gusella hace una interesante contraposición entre esenios, qumranitas y terapeutas. Cf. Gusella, 2003: 295-320.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

babilónico, también asegura que volvieron a Palestina en la época de los macabeos, hacia el comedio del siglo II a. C.[49], por tanto hemos de ceñirnos a su país, y dentro de él, aunque estuvo disperso por distintos lugares, a la comunidad más conocida que fue la de Qumrán.

Respecto al medio físico en el que se encuentra cada uno de estos grupos, esenios qumranitas y terapeutas, hemos de decir que es completamente distinto: el agreste paisaje pedregoso y baldío del Qumrán de los esenios[50], enclavado en el desierto de Judea[51], y lo suficientemente separado de la capital como para expresar su disidencia con la ortodoxia jerosolimitana, y el suave y amable entorno del lago Mareotis, en un mundo greco-egipcio, ajeno y distante del orbe palestino, donde se asientan los terapeutas. Este lugar, situado en las proximidades de Alejandría, fue muy alabado por Estrabón[52] quien destacó la benignidad y placidez de su clima.

Por otro lado, como el mismo Filón afirma, los terapeutas practican la vida contemplativa apartándose de todo lo público, y los esenios, a pesar del retiro que mantienen, mayor o menor según las tendencias, también llevaban a cabo una vida activa[53]. Y para subrayar aún más esta praxis y destacar el contraste con los terapeutas del lago Mareotis, añade el filósofo: [vida activa a la que] «se han dedicado con ardor y esfuerzo […] distinguiéndose en todos sus aspectos o, por decirlo más moderadamente, en la mayoría de ellos»[54]. Los esenios participan en tareas como la agricultura, la apicultura, la ganadería, los oficios artesanales y el trabajo manual[55], además de intervenir de algún modo en aspectos sociales y políticos de Palestina[56], a pesar de estar voluntariamente apartados del Templo al que consideran impuro[57], y de residir, algunos, fuera de las ciudades en

49 Roitman, 2006[2000]: 61-62.

50 Qumrán es la más conocida de las comunidades esenias, pero había otras también enclavadas en lugares retirados. Ph. *Hypoth*. 11.5; *Prob.* 76; I, *AI.* 13. 171-172; 18, 11, 18-22; *BI.* 2, 119-161. Se tienen noticias de núcleos esenios en el mismo desierto de Judea, además del de Qumrán. Roitman, 2006[2000]: 163-166. No obstante, Filón parece contradecirse a sí mismo y a Josefo, cuando habla de esenios asentados en ciudades y en aldeas en su obra *Hypoth*, mientras que en *Prob*. mantiene que habitaban en aldeas porque huyen de las ciudades «a causa de las iniquidades que constituye la norma de vida de los residentes en ellas… y… de la compañía de estos resulta una contaminación irremediable para las almas». Ph. *Prob.* 76. Traducción Triviño, 1976. Actualmente, se acepta por la comunidad científica que habrían existido, dentro del movimiento esenio, dos tipos diferentes de congregaciones, unas más partidarias del retiro, y otras establecidas en pueblos y ciudades en diferentes lugares del territorio judío. Roitman, 2006[2000]: 111 y 166-172; Vermes, 1996 [1977]: 133-134; Fernández-Galiano, 2003: 35-50.

51 «En Qumrán el retiro al desierto refleja el abandono del mundo en busca de un lugar en el que se pueda estar más cerca de Dios y ponerse a su servicio. El retiro al desierto fue asumido por los primeros monjes cristianos que marchaban al desierto en la *fuga mundi* en busca la paz interior y el contacto directo con Dios». Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 27.

52 Str. *Geo.* 17.1.7. Es más, las descripciones del lugar ofrecidas por Estrabón y por Filón tienen muchas similitudes, como ya advirtiera el profesor Perea Yébenes. Perea Yébenes, 1991: 57-58. Ph. *Contempl.* 22-23.

53 Roitman, 2006[2000]: 187-194. Sin embargo, eximían a ciertos miembros del grupo, los *mitnadvim*, de los trabajos manuales para que se dedicaran al estudio y a tareas más espirituales como el estudio de los textos sagrados. Cf. I. *BI.* 2. 119-161

54 Ph. *Contempl.* 1. Traducción Vidal, 2005.

55 Ph. *Prob*. 76; *Hypoth.* 11.8 y 11.9.

56 Schürer, 1985, vol. 2: 754-757.

57 Esto se debía a lo que para ellos era una degeneración de la casta sacerdotal administradora y directora del Templo en esta época, que se había doblegado a las influencias paganas, especialmente helenísticas. Parece que uno de los factores principales para la ruptura con el Templo fue la adopción del calendario seléucida por los jerarcas jerosolimitanos en el siglo II a. C. Roitman, 2006[2000]: 177. Hay que tener presente que esta secta tenía un carácter sacerdotal ya que muchos esenios pertenecían al sacerdocio más elevado, el aarónico, y eran los que lideraban al resto. Esta pertenencia los hacía más sensibles a cualquier cuestión relacinada con las prácticas templarias y la gestión del propio Templo. Vegas Montaner – Piñero, 2007: 159; Daniélou, 1962: 62. La comunidad de Qumrán estaba considerada por sus componentes una suerte de templo espiritual, que sustituía al, para ellos degenerado, de Jerusalén. Roitman, 2006[2000]: 104.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

diferentes lugares o en aldeas, como es el caso de los esenios más mencionados, los qumranitas.58 Quizá por tener una vida más comunicada con el mundo exterior, pueden portar armas, aunque solo con un propósito defensivo, por supuesto[59]. En contraste, los terapeutas no ejecutan labor manual alguna, se centran exclusivamente en el estudio y la contemplación, viven aislados del exterior porque ese mundo no les interesa[60], y de ningún modo tienen armas en su poder[61].

Pero hay más diferencias: los esenios no admiten abiertamente a las mujeres, y una buena parte de ellos practican el celibato, aunque no rechazan el matrimonio bajo ciertas condiciones, fundamentalmente para procrear[62], «porque si se impide la sucesión… el género humano faltaría»[63]. En cualquier caso la mujer no constituye una parte esencial de la comunidad. «Filón establece una clara distancia entre los esenios y los terapeutas, aunque tengan mucho en común…Una de las diferencias más llamativas es la aceptación de las mujeres en la comunidad terapéutica y el rechazo radical de la mujer entre los esenios»[64]. Y efectivamente el filósofo recoge

58 La ubicación en el desierto, además de por motivos espirituales y de purificación, al pensar que los demás judíos estaban contaminados por la corrupción imperante, también obedeció a la voluntad de ponerse a salvo de posibles perseguidores o enemigos. Ph. *Contempl.* 2, 11-12, 18-20 y 22-23. Daniélou, 1962: 53; Roitman, 2006[2000]: 141.

59 La tenencia de armas es mencionada por Josefo en I, *BI.* 2. 119-161; *AI.* 18. 11, 18-22. Filón no dice nada en este sentido, es más, asegura que «Entre ellos no es posible hallar a nadie que sea fabricante de dardos o jabalinas, o dagas, o un yelmo, o una coraza, o un escudo, ni en suma quien se ocupe de armas o de máquinas de guerra o de cualquier trabajo vinculado con la guerra». Ph. *Prob*. 78. No obstante debemos considerar que las prácticas no siempre son comunes a todos los esenios, y que habría que tener cautela con esas afirmaciones favorables a un ideal exageradamente pacifista, ya que los esenios procedían de una corriente fundamentalista por excelencia del judaísmo, los *hassidim*, nacidos en torno al 168 a.C. para combatir con las armas la helenización apoyada por los Selucidas, y de hecho persistieron en esta conducta ya que participaron posteriormente en los enfrentamientos con Roma. Giménez Aragón, 2013: 243-244. "Por otra parte, el rechazo de la fabricación de armas, tema que algunos investigadores han interpretado como rasgo pacifista de los esenios, poco tiene que ver en realidad con el pacifismo, puesto que muchas eran las profesiones rechazadas por los judíos y más serían las rechazadas por los esenios". *Ib.*: 225.

60 Ph. *Contempl.* 13 y 18-20.

61 Ph. *Contempl.* 2, 11, 18, 24, 25-30.

62 «Filón, Flavio Josefo y Plinio se refieren a los esenios como hombres célibes …[pero]… Flavio Josefo también menciona brevemente un grupo de esenios casados que tienen relaciones sexuales solo con el objetivo de la procreación». Grossman, 2019: 248. Concretamente Flavio Josefo hace una referencia a los esenios casados en *BI.* 2. 160-161. Basándonos en las fuentes antiguas, pues, parece que no hay unanimidad en los grupos esenios, y mientras tenemos noticias de aceptación del matrimonio en algunos, también las hay de rechazo en otros. Schürer, 1985 vol. 2: 733. Taylor cree que la idea de tener una comunidad de mujeres a la manera enunciada por Platón, que se ha podido sugerir para los esenios, está completamente descartada, ya que pensaban que la presencia femenina en el grupo destrozaría los ideales de la congregación. Taylor, 2007: 23. Otra cosa diferente, ya que son en general hombres maduros, es que hubiesen podido tener esposa anteriormente. Ph. *Prob*. 11.3. Taylor, 2007: 21. En conclusión, como estamos apreciando, el mundo esenio no fue monolítico y hubo diferentes tendencias, por simplificar podemos destacar fundamentalmente dos: una la formada por los que se casaban, que seguían las directrices del *Documento de Damasco*, y solían vivir en agrupaciones pero dentro de ciudades y por tanto en contacto con su medio, y otra la de los que hacían voto de castidad, compuesta solo por hombres adultos y ancianos, no admitiendo niños, ni adolescentes, ni jóvenes, que se conducían por la *Regla de la Comunidad* y vivían en comunidades aisladas. Eus. *PE*. 8,11. Giménez Aragón, 2013: 225, 227 y 231. El celibato y las mujeres, además de los esclavos, como veremos más adelante, son temas sobre los que los autores antiguos presentan contradicciones, lo que puede deberse a que hay diversidades en el tiempo y el espacio, con tendencias más o menos estrictas dentro de las comunidades esenias, dependiendo de estas dos coordenadas. Daniélou, 1962: 58. Daniélou especula con que estas contradicciones podrían obedecer a que se confundía el esenismo y el judeocristianismo primitivo, o que aún no estaba clara la distinción entre ambas corrientes hebreas. *Ib.*: 59-60.

63 I. *BI.* 2. 160. Sin embargo, Grossman recientemente ha afirmado que las actitudes ante el matrimonio, la familia y la sexualidad, en el judaísmo del segundo Templo que recogen los manuscritos del mar Muerto, son complejas, y que tal vez hubo algunas mujeres que pudieron haber tenido un papel de autoridad dentro del grupo, algo que no deja de resultarnos sorprendente, cuando no extraño. Grossman, 2019: 264.

64 Perea Yébenes, 2009: 60. Las descripciones de la vida sectaria en la Regla de la Comunidad de Qumrán se

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

en *Hypotetica* que «rechazan el matrimonio, porque con suma claridad ven en él el único o principal obstáculo para mantener los vínculos de la vida de comunidad, y a la vez porque practican con particular celo la continencia»[65]. Todo esto distingue enormemente el modo de proceder en ambos grupos[66], ya que en la congregación de los terapeutas, las mujeres terapeutas, denominadas por Filón *terapéutrides*[67], están presentes en pie de igualdad con el hombre[68]. Ahora bien, esta presencia femenina no implica que existan relaciones sexuales ni matrimoniales entre ellos.

En relación al trato con la mujer y a las relaciones sexuales con las mismas, ambos grupos, esenios y terapeutas, excepto las modalidades no célibes del esenismo, constituyen una novedad en cuanto a las costumbres de Israel en este sentido, ya que el pueblo judío fue siempre fiel al mandato bíblico de "creced y multiplicaos" (Gn 1:28), y nunca defendió el celibato, es más lo consideraba una práctica ajena a la ley natural y a la Ley Sagrada[69]. Sin embargo, en ocasiones excepcionales, como es el caso del patriarca Moisés, y por motivos justificados de pureza y piedad, las Sagradas Escrituras se manifiestan proclives a la ausencia de relaciones sexuales, tal y como recoge Filón refiriéndose al protagonista del Éxodo:

> … era preciso que previamente su cuerpo estuviera limpio como su alma, y eliminara de sí todo vínculo con la pasión, purificándose de todo cuanto es propio de la naturaleza mortal: alimentos, bebidas y relaciones sexuales[70].

Los esenios, frente a la soledad habitual de los terapeutas[71], comen en grupo, son más permisivos en su dieta, en la que tanto la carne[72] como el vino se consumen normalmente[73],

ajustan en diversos aspectos a las que de los esenios hacen Filón y Flavio Josefo. Grossman, 2019: 250; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 19-23. Sin embargo, en el tema de la presencia de la mujer y el matrimonio, se presenta una situación conflictiva porque los especialistas difieren, y hay quien no descarta el matrimonio qumranita y por lo tanto la existencia de mujeres, otros creen imposible esto dada la tendencia ascética y espiritual del grupo, y hay quien considera que habría ambas situaciones, ya que en el desierto de Judea, además de Qumrán, había otros lugares de recogimiento, unos de célibes y otros de casados. Vázquez Allegue, (ed.) 2006, 29; Roitman, 2006[2000]: 103 y 108-113; Grossman, 2019: 249. Por otra parte, en los cementerios de Qumrán se han hallado restos femeninos. Daniélou, 1962: 57.

65 Ph. *Hypoth.* 11.14. Traducción Triviño, 1976. En *De vita contemplativa* tampoco se habla de matrimonio, por lo que pensamos que las personas que conformaban la comunidad eran célibes, al menos desde el tiempo en que ingresaban en la comunidad. Colson, 1985[1941] vol. 9: 106.

66 Filón afirma claramente no solo el rechazo al matrimonio en los esenios, sino su firme antifeminismo. «Ninguno de los esenios toma esposa, entendiendo que la mujer es una criatura egoísta, celosa por demás, y capaz de tender sus redes a las costumbres del hombre y seducirlo con sus incesantes fascinaciones». Ph. *Hypoth.* 11.14. Cf. también Ph. *Hypoth.* 11.15-18.

67 El vocablo θεραπευτρίδες, es un neologismo creado por Filón, gran aficionado a la elucubración filológica, relacionado con el verbo θεραπεύω (servir, venerar) y derivado del término θεραπευτής. Al margen de encontrarse en el tratado *De vita contemplativa*, el alejandrino lo emplea escasamente, solo aparece en otras dos obras, y siempre con el mismo significado de almas serviciales o atentas. Ph. *Somn.* 1. 232; 2. 273 y en Ph. *Post.* 184. Cf, Cardoso Bueno, 2022b: 63-86.

68 Ph. *Contempl.* 32, 68, 83.

69 Giménez de Aragón, 2013, 228.

70 Ph. *Mos.* 2. 68. Traducción Triviño, 1976. Ex 19, 15. Aunque en esta ocasión parece justificada la excepción que discrepa y a su vez confirma la norma general, en la Biblia se pueden encontrar a veces algunas inesperadas contradicciones en el texto. La práctica del celibato es tardía en Israel y está ligada a la corriente judía ascética, que la adoptó seguramente por influencia griega, como se aprecia en los terapeutas o en ciertos grupos esenios. Sin embargo este proceder no tuvo repercusiones en el judaísmo posterior, aunque sí influyó extraordinariamente en el cristianismo. Van der Horst, 2002: 97; cf. Gusella, 2003: 45-60, 240- 264 y 318-320.

71 Los terapeutas solo hacen una comida comunitaria, la pentecostal, cada cincuenta días. Ph. *Contempl.* 64-90.

72 Roitman, 2006[2000]: 208 y 275.

73 El vino es un producto que en la cultura hebrea está presente desde tiempo inmemorial, y acompaña tanto a las comidas cotidianas como a las festivas, pero también se encuentra asociado a muchos de los ritos ceremoniales

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

además de hacer dos ingestas al día, en fuerte oposición a la única y paupérrima comida diaria terapeuta[74]. Por otra parte, rechazan la unción con aceite, que consideraban algo superfluo[75], pero practican profusamente las abluciones[76]. Sin embargo, Filón no menciona los baños rituales al hablar de los terapeutas, algo preceptivo y por tanto habitual entre los judíos, pero sí constata el uso de aceite para la unción, que se supone se efectuaba tras el aseo corporal[77].

Ambos dan un tratamiento diferente a los bienes y propiedades. Los esenios pueden conservar al menos una parte de ellos, aunque estén obligados a hacer aportaciones a la comunidad y a colaborar económicamente con la secta[78]. También reciben sueldos por sus trabajos, algo ausente en el lago Mareotis. «Lo que todos ellos [los esenios] obtienen como retribución por tareas a tal punto diferentes entréganlo a uno solo, elegido administrador; el cual lo toma y compra inmediatamente lo necesario y les proporciona abundantes alimentos y las demás cosas que requiere la humana existencia»[79]. Filón en este pasaje nos está indicando que los esenios también practican el comercio, otro aspecto que no se contempla en absoluto en la vida de los terapeutas[80].

Los esenios se organizan en θίασοι [81] o cofradías, que pueden tener sus particularidades, pero obedecen en su mayoría a una misma regla inflexible y severa, y a un dirigente común, el Maestro Justo[82]. En

judíos de carácter religioso. En este sentido, la anomalía no es su consumo, sino la ausencia del mismo, por lo que podemos sostener que se adecúan más a la tradición mosaica los esenios, si es que como parece bebían vino, que los terapeutas. Esta costumbre hebrea de beber vino, que por otra parte coincidía con los usos de otros pueblos mediterráneos como el griego y el romano, pasó a la liturgia cristiana, en la cual en sus primeros momentos se manifestó en el ágape conmemorativo, comida que recuerda tanto al συμπόσιον helenístico como al banquete ceremonial judío, y que posteriormente pasó a formar parte de la celebración eucarística. González Salinero, 2010: 280-283. Mientras que gran parte de los estudiosos piensan que los esenios consumían vino (Schürer, 1985, vol. 2: 735; Roitman, 2006[2000]: 208), Vermes, un experto en el tema, acogiéndose a la sobriedad que les atribuye Josefo, *BI*. 2. 119-161, sugiere que la bebida utilizada en sus comidas, el *tirosh* de los manuscritos, no era exactamente vino, sino una especie de mosto o zumo de frutas, (granadas, dátiles, higos y uvas, o incluso una mezcla de todos o algunos de ellos), sin fermentar, o con una ligera fermentación, es decir, con poca graduación alcohólica. Vermes, 1996[1971]: 100. Sobre la alimentación de los terapeutas, cf. Cardoso Bueno, 2022c.

74 Ph. *Comtempl*. 37 y 73.

75 I. *BI*. 2. 123. Schürer: 1985, vol. 2: 732, y n. 43.

76 Realizan dos inmersiones en agua fría antes de cada comida, y luego se visten con unas túnicas blancas, de las que después del ágape se despojan. Las valoran como vestimentas sagradas. I. *BI*. 2. 119-161. Algo similar ocurría con las usadas por los terapeutas en el banquete pentecostal. Ph. *Contempl*. 66. La vestimenta blanca apunta en ambos casos al carácter sacerdotal de estas comunidades ya que el color blanco era el propio de los sacerdotes. Ex. 28. 39-43. Cf. Nieto Ibañez, 1997: 280, n. 97. En los manuscritos del mar Muerto no hay ninguna mención explícita de inmersiones rituales antes de las comidas, pero por otras referencias y la presencia de baños en Qumrán, es probable que lo hicieran. Vermes, 1996[1971]: 100.

77 Ph. *Contempl*. 36. Aunque Filón no lo mencione, es lógico que tuviesen esta práctica purificativa para la que disponían de agua en abundancia, elemento más escaso en el desierto de Judea donde se ubicaban los qumranitas.

78 Roitman, 2006[2000]: 197.

79 Ph. *Hypoth*. 11.9. Traducción Triviño, 1976. Roitman, 2006[2000]: 188-194.

80 Sin embargo, en otra obra Filón nos informa de que los esenios «ni en sueños conocen lo que es el comercio al por mayor o al por menor». Ph. *Prob*. 78.

81 Este término, que es habitualmente usado para referirse a las asociaciones báquicas, es utilizado por Filón, en relación a los esenios. Ph. *Hypoth*. 11.5; y también en relación, de modo más general, a comunidades ascéticas que ejercían la auténtica filosofía, en contraste con los sofistas embaucadores. Ph. *Poster*. 101-102. Filón habla de θίασοι, ἑταιρίαι y συσσίτια, como formas de organización entre los esenios, que sin duda están relacionadas con modos de asociación helenos, pero que sin embargo no aparecen cuando habla de los *terapeutas*. Miralles Maciá, 2005: 38-39. Realmente, pensamos que más que estar relacionadas estas asociaciones en sí mismas con modos griegos, es que Filón, de formación muy helénica, las quiere asimilar a ese tipo de congregaciones, para que sus lectores entiendan mejor el esenismo.

82 Podíamos decir que se constituían en comunidades cerradas, más incluso que las *haburots* de los fariseos, con unas reglas, una disciplina y una jerarquía, Vegas Montaner – Piñero, 2007: 159. Precisamente la organización qumranita, que en sus presupuestos era igualitaria, tenía un fuerte componente hierocrático

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

este sentido, podemos establecer disparidades entre ambos grupos considerando a los esenios, en términos generales, como unas colectividades cenobíticas, por tanto, que mantienen una vida recoleta y comunitaria (θίασος), pero no incomunicada, y a los terapeutas como un conjunto eremítico, sin reglamento estricto que conozcamos, cuyos miembros, en consecuencia, permanecen aislados entre sí, y por supuesto del mundo exterior, aun compartiendo internamente ciertas actividades litúrgicas y algún espacio común[83].

Otra diferencia relevante entre ambos colectivos es que mientras los terapeutas dedican prácticamente todo el día a la investigación y la lectura, los esenios no son proclives al estudio de la filosofía ni de la ciencia, exceptuando la reflexión sobre Dios, como deja claro Filón en este comentario:

> En lo que hace a la filosofía, han abandonado la parte lógica a los cazadores de palabras por considerar que no es necesaria para la adquisición de la virtud; y la parte física a los que hablan de cosas abstrusas por considerar que se halla fuera del alcance de la humana condición, excepto toda aquella reflexión filosófica que versa sobre la existencia de Dios y la Creación del universo. Pero la parte ética cultívanla con todo empeño empleando como maestras las leyes de sus mayores, leyes que no hubiera sido posible que concibiera el alma humana sin la Divina inspiración[84].

Los esenios mantenían una escatología en parte individualista[85], pero ligada a un mesianismo que aguarda un salvador de los destinos de su pueblo y que espera la próxima liberación de Israel, donde ellos serían reconocidos y ocuparían un lugar preeminente[86]. Este grupo siempre estuvo interesado e implicado en la vida política hebrea[87], que según sus principios estaba

y una rigurosa jerarquía, ya que en ella los sacerdotes poseían la máxima autoridad, y sus componentes debían practicar una estricta obediencia, necesaria para llevar una adecuada vida en común disciplinada y severa. Roitman, 2006[2000]: 104. Cf. *Regla de la Comunidad de Qumrán*, Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 27-33.

83 Los cenobitas vivían una existencia apartada pero en comunidad, dentro de un espacio común, el cenobio, que luego dará lugar a los monasterios y conventos habitados por los cristianos, pero no exclusivamente, porque establecimientos de esta naturaleza los hay prácticamente en todas las religiones. Como dice Roitman, en ellos «la dimensión individual se veía anulada a favor de la comunitaria». Roitman, 2006[2000]: 184. Mientras que los eremitas eran individuos que se retiraban en soledad, generalmente al desierto, donde vivían de lo que encontraban a su alcance, siendo su relación con el mundo o con otros humanos escasa o nula. El caso de los terapeutas es una especie de mezcla de ambas tendencias, con predominio eremita.

84 Ph. *Prob.* 80. Traducción Triviño, 1976. «Los esenios aborrecen la filosofía y la ciencia griega». Perea Yébenes, 2009: 59. Efectivamente no les gusta la pedantería de filosofía griega. Ph. *Prob.* 88. Pero sí, como recoge el pasaje expuesto, están preocupados por tener un comportamiento correcto según sus leyes ancestrales. Su interés teórico se centra en leer y comentar libros sagrados. Ph. *Prob.* 80-82.

85 Los judíos históricamente no tuvieron creencias ligadas a la inmortalidad del alma. La idea de una supervivencia *post mortem* procede de Grecia y llegó a Israel cuando entró en contacto con el helenismo. A partir de ese momento esta idea se fue afianzando lentamente en el judaísmo y algunos grupos pronto se adhirieron a la misma, entre ellos los fariseos y los esenios. Giménez Aragón, 2013: 229. Josefo afirma que los esenios creen en la inmortalidad del alma, y en el premio o castigo, según el comportamiento en esta vida. I. *BI*. 2. 119-161. Sobre el tema del más allá en la época del Segundo Templo, cf. Sacchi, 2004: 453-466.

86 I. *BI*. 2. 152-153 y 567. Cf. Nieto Ibañez, 1997: 286, n. 117 y 119. Filón que, como su familia, fue proclive a Roma, no compartía esta aspiración ya que su consecución suponía un enfrentamiento con la potencia dominadora. Daniélou, 1962: 54 y 61. Sobre el mesianismo y la escatología, cf. Puench, É. 2004: 119-141. El calendario esenio y el debate acerca de los días de fiesta mantenían un trasfondo apocalíptico, en el que confluía el elemento puramente celebrativo y festivo de una fecha señalada con ese sentimiento apocalíptico de esperanza mesiánica y del final de los tiempos. Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 31.

87 Filón afirma que los esenios estuvieron protegidos por los príncipes, en alusión a la dinastía herodiana, que veían en los políticos saduceos y en los alborotadores zelotes unos enemigos o rivales. Ph. *Hyphot.* 11. 18 y Ph.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

unida a la religiosa, constituyendo como dos caras de una misma moneda,88 aunque ellos permanecieran en su retiro, a cierta distancia de los centros de poder, fieles a su posición contestataria con el judaísmo oficial de aquellos momentos. Nada de esto aparece en los místicos alejandrinos que no tenían esas preocupaciones escatológico-políticas[89], ni pertenecían como los esenios a la veterana clase sacerdotal, más involucrada desde siempre en los ámbitos del poder y de la gestión religiosa[90]. Aunque se podría encontrar un resto de escatología religiosa en los mareóticos, en el hecho de que ellos se sintieran posiblemente como viviendo una especie de existencia celestial, tal y como se expresa en *De vita contemplativa*[91].

En cuanto a su organización interna los esenios eran rigurosos en sus normas, y especialmente los qumranitas[92], que disponían de un procedimiento drástico de castigo y expulsión para los que no cumpliesen sus obligaciones, y un sistema de selección de sus miembros muy rígido, pues el ingreso en la secta requería unas condiciones especiales: había que ser adulto y pasar un duro periodo de prueba, con varios niveles de noviciado, y un compromiso expreso mediante un juramento[93], y una vez dentro existía una acusada jerarquización entre sus componentes, lo que hacía de ellos una comunidad bastante hermética y rígida.94 Todo esto se alejaba mucho del modo de proceder terapeuta, donde nada de lo comentado estaba presente, pues tenían un régimen flexible, abierto y ciertamente democrático e igualitario, y la única distinción que había entre sus componentes era la antigüedad en la congregación. Cuanto mayor era el tiempo acumulado en la vida comunitaria, mayor era también el grado de sabiduría y perfección alcanzado. Respecto a la forma de ingreso en la orden alejandrina tampoco tenemos muchos datos, y a juzgar por la forma de comportarse, no parece que entrañase demasiadas dificultades[95].

Por otro lado, los nombres que aparecen en los manuscritos y cerámicas qumranitas están todos ellos escritos en hebreo[96], lo que nos indica que sus componentes eran exclusivamente judíos puros, digamos sin la aculturación helenística o con muy poca, algo que en Alejandría hubiese sido prácticamente

*Prob*. 89-91; I. *AI*. 2. 7. 122-126. Cf. Daniélou, 1962: 49-50.

88 Como sabemos, procedían de la casta sacerdotal sadoquita que había dirigido el Templo y en consecuencia el estado judío durante siglos, un estado que había sido siempre teocrático. Roitman, 2006[2000]: 92-98; Jiménez Bedman, 2004: 37; García Martínez, 2003[1994]: 15-33.

89 El pensamiento escatológico de tipo político no parece que estuviese presente en los terapeutas. Hay, 1992: 683 y 1998: 183-184. Cf. Collins, 1983: 114-134.

90 Schürer nos dice que los terapeutas no pertenecían a la clase sacerdotal, como los esenios, y que Filón lo expresa en *Contempl.* 82. Schürer, 1985, vol. 2: 562. El pasaje filoniano referido no es muy claro, en todo caso, Filón se refiere en él al sacerdocio aarónico, o mayor, ya que los terapeutas sí pertenecían al sacerdocio, pero al menor o levítico. Riaud, 1991: 221-240.

91 Ph. *Comtempl.* 13. El pensamiento escatológico, en general, no tenía interés para Filón. Runia, 2016: 13-14. Pohlenz afirma que, como sucedía, en general, en el mundo judío antiguo, a Filón apenas le preocupaba la cuestión de la supervivencia individual tras la muerte. Pohlenz, 2022[1948-1949]: 376. Sobre este tema cf. Martín, 2010: 179- 198; Pérez, 2018: 9-38; Penner, 2019: 383-402. No obstante, parece desprenderse de los textos antiguos, que ambos grupos, esenios y terapeutas, creían en la supervivencia venturosa del alma tras la muerte en caso de haber llevado una existencia virtuosa, y, al menos los esenios, según Josefo, en el castigo en caso de una vida viciosa. I. *BI*.154-158. Ph. *Contempl.* 12-13.

92 «La vida comunitaria exige una normativa y una legislación…los hombres de Qumrán escribieron una serie de normas de vida que plasmaron en documentos, como la *Regla de la Comunidad*, la *Regla de la Congregación*, el *Documento de Damasco*…». Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 28.

93 Schürer, 1985, vol. 2: 726-727; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 29 y 43-46.

94 «La comunidad monacal de Qumrán estaba perfectamente organizada y jerarquizada, como lo ponen de manifiesto sus textos legales». Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 28. Como dijimos, los grupos esenios no son homogéneos, aquí nos referimos a los qumranitas, que son los mejor conocidos. Vermes, 1996[1971]: 134.

95 En cualquier caso nada se dice en el tratado acerca de este pormenor.

96 Estamos aludiendo a los datos extraídos de las investigaciones realizadas en Qumrán. Vermes, 1996[1971]: 130-135, 179-186 y 224.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

imposible[97]. Además, su carácter nomista, escrupulosamente seguidor y cumplidor de la Ley, sitúa a los esenios entre los literalistas estrictos[98], algo que los diferencia también no solo de los terapeutas, sino incluso de los judíos alejandrinos en general, mucho más próximos a la exégesis alegórica[99], y por tanto menos rígidos en este sentido. Algo similar sucede con la tendencia sectaria y nacionalista de los esenios, es decir, excluyente, que está completamente alejada de la sensibilidad de los mareóticos[100].

Todo esto nos conduce a pensar que, en general, los esenios, de la rama que fuesen, no eran, en general, grecohablantes, ni compartían la sensibilidad del medio social helenístico[101], y aunque obviamente tuviesen noticias de lo que sucedía a su alrededor, estando inmersos en un mundo helenizado como era el suyo, es raro que, salvo algunos, conociesen el idioma griego y participaran en sus manifestaciones culturales[102]. Sin embargo los terapeutas poseían una formación claramente grecojudía, practicaban la exégesis que habían aprendido de los alejandrinos[103] y conocían a los autores helenos, que aparecen repetidamente en el tratado *De vita contemplativa*[104], además de hablar en griego.

Por otra parte, y es también una distinción relevante entre ambos grupos ascéticos, en el medio esenio no se contempla la práctica de ningún tipo de proselitismo, ni tampoco existe idea ecuménica alguna, ya que su creencia religiosa estaba exclusivamente orientada hacia el pueblo judío y con una alineación fuertemente sectaria. Muy diferente por tanto de los mareóticos de Alejandría[105].

No obstante, los esenios qumranitas también tenían algunas similitudes con los terapeutas, como la práctica de la pobreza, la austeridad y la vida retirada[106]. El uso de vestiduras blancas[107], las oraciones matutinas y vespertinas[108], los gestos expresados con la mano derecha[109], la austeridad[110], el orden y silencio en las asambleas[111], su actitud reverencial hacia el banquete como ceremonia

97 Roitman, 2006[2000]: 116. No obstante, Josefo los compara con los pitagóricos por su austeridad, del mismo modo que había asimilado a los fariseos, en cuya secta se situaba este autor, con los estoicos, probablemente porque sus escritos iban dirigidos a un público pagano, y de este modo se entendería mejor el carácter de las diferentes corrientes judías. I. *AI*. 15. 371. *Vit.* 2. 12. Vermes, 1996[1971]: 134. El profesor Justin Taylor establece unos ciertos paralelismos entre los pitagóricos y los esenios. Cf. Taylor, 2004: 129-160.

98 Roitman, 2006[2000]: 81-85.

99 Ph. *Contempl.* 78.

100 Roitman, 2006[2000]: 77-98.

101 «Hallamos [esenios] tanto en Palestina como en la Diáspora». Colombás, 2004[1974], 23. Pensamos que, a pesar de lo afirmado por Colombás, el esenismo es un fenómeno fundamentalmente judío palestino, eso no quiere decir que no hubiese algún núcleo en la Diáspora, pero en cualquier caso, por sus mismos principios es muy difícil que se dejaran influir por la cultura y costumbres griegas. Schürer, 1985, vol. 2: 723-724.

102 Perea Yébenes, 2009: 61. De hecho la mayoría de los manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán, salvo unos pocos ejemplares en griego, están redactados en hebreo y arameo. Vázquez Allegue, (coord.) 2004: 8-9.

103 Runia, 1990: 8 y 14; Daniélou, 1962: 121. Según la profesora Niehoff también es probable que en Alejandría hubiese judíos que interpretaran la Biblia como los estoicos habían interpretado a Homero. Niehoff, 2011a: 75. Cf. Leipoldt – Grundmann, 1973, vol. 1: 344. Según Niehoff, los terapeutas, como el propio Filón, se presentaban al mundo como unos personajes más helenizados y que dominaban las claves filosóficas del momento, especialmente las del estoicismo, tan seguidas entonces por las clases cultivadas del orbe romano. Cf. Niehoff, 2011b: 1-21.

104 Ph. *Contempl.* 14-17, 57-59.

105 Reflejan estas comunidades la diferencia entre un judaísmo estricto nacionalista, donde se ubican los esenios, y otro más abierto y cosmopolita, en el que se encuentran los terapeutas. Leipold – Grundmann, 1973, vol. 1: 323; Schürer, 1985, vol. 2: 723-730. Sin embargo, podrían darse casos especiales de conversiones voluntarias al judaísmo que serían aceptadas, aunque el converso si quería seguir la senda esenia, tendría que someterse a las duras pruebas de acceso a la comunidad. Vermes, 1996[1971]: 133.

106 Ph. *Prob*. 76-78; I. *BI*. 2. 119-161.

107 I. *BI*. 2. 119-161.

108 I. *BI*. 2. 119-161.

109 Ph. *Contempl.* 77. También en Qumrán estaba prohibido el uso de mano izquierda. Schürer, 1985, vol. 2: 765.

110 Ph. *Comtempl.* 13, 18; Ph. *Prob*. 77.

111 Vermes, 1996 [1971]: 98. El que quisiese dar su opinión o preguntar algo debía pedir permiso antes.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

sagrada[112] y la gran importancia otorgada al *Sabbat*, como fiesta principal donde son instruidos en la doctrina[113]. Sin embargo, la puesta en común de bienes, que luego adoptarán los primeros grupos cristianos, aunque existe en ambos, no es exactamente igual de estricta en los esenios, como hemos visto[114], que en los terapeutas[115]. También se aproximan en su composición sociológica, ya que la mayor parte de sus integrantes eran personas de cierto nivel cultural, lo que indicaría a su vez una desahogada posición económica. Pero algo importante en lo que difieren es la composición interna de la comunidad, pues mientras en los terapeutas hay personas de ambos sexos y de toda clase de edad, los esenios suelen ser solo personas mayores de sexo masculino, como afirma el propio Filón:

> Lo cierto es que ningún esenio es ni un infante, ni un barbiponiente ni un adolescente, que los caracteres poco firmes de éstos son rebeldes a causa de la inmadurez propia de la edad; se trata, por el contrario, de hombres maduros, situados ya en la pendiente de la vejez, es decir, ni sumergidos aún por la corriente del cuerpo ni arrastrados por las pasiones, sino entregados al goce de la verdadera y realmente única libertad[116].

Aunque con diferentes matices, unos y otros le otorgaban gran importancia tanto a la oración como a la celebración de ceremonias festivas. Pero mientras en el mundo esenio se mantuvieron los festivales de Israel, eso nunca estuvo presente en el poblado del lago Mareotis. Respecto a la observancia de la Ley, parece ser que eran bastante más rigoristas los esenios[117]. Según Filón, ambos grupos carecían de esclavos[118].

También los dos colectivos han sido considerados reiteradamente por los autores como comunidades de filósofos,119 mientras que algunos los han situado en una posición próxima al platonismo o/y al pitagorismo, e incluso les han adjudicado resonancias

112 Sin embargo, la comida en sí era muy diferente, ya que los esenios, como sabemos, no rechazaban el consumo de carne ni de vino y en esto los alejandrinos eran mucho más drásticos. Además, las comidas en común eran habituales en los esenios pero no en los terapeutas, que solo las hacían el día de la fiesta principal. Schürer, 1985, vol. 2: 735, y n. 60; y 762 y 765. Ph. *Hypoth*. 11.11. Aunque Schürer admite la posibilidad de una comida comunitaria mareótica también el sábado, nosotros lo descartamos, porque en ningún momento Filón lo dice así. Por otro lado, los terapeutas utilizaban divanes en el banquete, y en Qumrán comían sentados. Ph. *Contempl*. 69; I. *BI*. 2. 119-161.

113 Ph. *Prob*. 81-83; Ph. *Contempl.* 30-33.

114 Aunque estas pertenencias estén supeditadas, en cierta manera, a los intereses de comunidad. Ph. *Hyphot.* 11,4. Flavio Josefo da a entender que tienen cierta actividad económica, pero supervisada por sus autoridades. I. *BI*. 2. 119-161.

115 Ph. *Contempl.* 13 y 18.

116 *Prob*. 11.3. Traducción Triviño, 1976. Filón insiste en otros tratados también en que la edad buena para una vida retirada y ascética es la madurez, *Fug*. 30-38. Sin embargo no lo hace en *De vita contemplativa*, donde parece apostar por lo contrario. Por otra parte, la ausencia de niños y jóvenes en el medio esenio y en Qumrán es algo sobre lo que han surgido controversias, pues se contradice con la presencia de estirpes y familias sacerdotales qumranitas. Daniélou, 1962: 60.

117 Tanto respecto a la Ley como al calendario festivo, los terapeutas estuvieron siempre más atentos al espíritu que a la letra, en definitiva, fueron menos legalistas o normativos, algo que no estaba completamente acorde con los presupuestos del mismo Filón, aunque tampoco lo criticaba. Daniélou, 1962: 161; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 28. En realidad, no lo criticó en *De vita contemplativa*, pero sí en otros tratados. Cf. Ph. *Migr*. 86-93.

118 Ph. *Prob*. 79; *Hyphot*. 11. 4; *Contempl*. 70. Vermes y Daniélou han puesto en duda esta aseveración respecto a los qumranitas. Vermes, 1996 [1971]: 133; Daniélou, 1962: 58. Pohlenz afirma que la ausencia de esclavos era una característica común a los estoicos. Pohlenz, 2022[1948-4924]: 24.

119 Hay que entenderlo en el sentido hadotiano de que llevaban una vida filosófica, no en cuanto al estudio y reflexión, que como dijimos, según Filón, parece que no era lo habitual entre los esenios, aunque sí en los alejandrinos. Por ello, respecto a los esenios, puntualiza Filón: «han abandonado la parte lógica…y la parte física…pero la parte ética cultívanla con todo empeño empleando como maestras las Leyes de sus mayores, Leyes que no hubiera sido posible que concibiera el alma humana sin la Divina inspiración». Ph. *Prob*. 80. Traducción Triviño, 1976.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

de los ascetas indios, algo que ya se había apuntado desde la Antigüedad[120]. Tanto Filón como Josefo valoran a los esenios como unos auténticos maestros de moral. Josefo los llama βέλτιστοι δὲ ἄλλως (ἄνδρες) τὸν πρότον, y Filón, ἀθλεται ἀρετῆς[121].

De todas formas había un importante rasgo que los separaba, que ya hemos referido, y era su procedencia geográfica, pues aunque ambos colectivos fuesen judíos, unos tienen su origen en la Diáspora, concretamente alejandrina[122], y los otros fundamentalmente en el ámbito israelita, y esto es relevante dado que mantienen cada uno sus peculiaridades[123]. En el primero, encontramos rasgos distintivos como el uso de la lengua griega, una cierta autonomía religiosa respecto a Jerusalén, ὀρθοπραξία, más que ὀρθοδοξία[124], organización de la comunidad en πολιτεύματα, e importancia de la interpretación alegórica de los textos sagrados «que era un método evidente para reducir la disonancia entre las escrituras judías y la religión filosófica»[125].

Sin embargo, los esenios en general, y en especial los qumranitas, reaccionaron ante la influencia de los ideales helenísticos en la clase sacerdotal jerosolimitana, exiliándose en el desierto a causa de lo que veían como una perversión de las creencias hebreas.126 Sabemos que ven impuro el Templo, y no desean contacto con él, porque el culto se ha degenerado[127], mientras que los de Alejandría, como el mismo Filón, aunque están alejados físicamente de Judea, no han roto sus vínculos con la *metrópolis*[128].

120 Martín, 2009b: 147-156; Fernández-Galiano, 2011: 54-78. En la Antigüedad, los únicos que se refieren a los terapeutas alejandrinos, como sabemos, son el propio Filón y Eusebio, fundamentalmente. Ambos ponen de manifiesto sus rasgos pitagóricos y su comportamiento como congregación filosófica. San Jerónimo, que no los llama terapeutas, habla de ellos como de un grupo cristiano. Hieron. *Vir.Ill.* 11. Respecto a los esenios hay más información; Josefo y Nicolás de Damasco son los primeros que los presentan como seguidores del pitagorismo, con préstamos budistas, iranios e indios. Filón, Plinio el Viejo, Porfirio y sobre todo Dion Crisóstomo los definieron como filósofos. Hengel, 1974, vol. 1: 247; Schürer, 1985, vol. 2: 758-759.

121 «Por otra parte son hombres muy virtuosos», I. *AI.* 18. 19; cf. también, *BI.* 2. 119-161. Filón los denomina «atletas de la virtud», Ph. *Prob.* 88. Los esenios en Filón son presentados como una especie de apogeo de la excelencia, dentro de los judíos. Taylor, 2007: 8. Filón, en otra ocasión los califica como santos. Ph. *Prob.* 91. Estos escritores, y en especial Filón, utilizarán a los esenios retóricamente para proclamar la eminencia del judaísmo de cara a una audiencia grecorromana, algo que también hará el alejandrino con los terapeutas. Taylor, 2007: 27 y 2019: 232-233.

122 Aunque Filón nos va a decir que los terapeutas están extendidos por toda la ecúmene, también afirma que el núcleo principal es el alejandrino. Ph. *Contempl.* 21.

123 Baron, 1968: 60. No obstante, hay investigadores que no consideran que exista una diferencia importante entre el judaísmo palestino y el judaísmo helenístico como una categoría básica para la comprensión del judaísmo, y creen que son mayores las disparidades dentro de cada comunidad judía, ya se trate de la ubicada en Palestina o en las que se encuentran en la Diáspora. Lo que sí es un hecho es que el judaísmo estaba muy fragmentado. Borgen – Giversen, (ed.) 1995: 11. Por otra parte, Colombás ya le hemos visto afirmarr que también encontramos esenios en la Diáspora, aunque sean menos numerosos que en Palestina. Colombás, 2004[1974]: 23.

124 Aunque se respetaba y cumplía el canon legal judío en la práctica, en sus posiciones teóricas eran más flexibles y aceptaban ciertas influencias helenas sin prejuicios. Vegas Montaner – Piñero, 2007: 161. De hecho esta postura no estaba demasiado acorde con la posición del propio Filón en *Migr*. 86-93.

125 Vegas Montaner – Piñero, 2007: 151.

126 Cf. Roitman, 2006[2000]: 141-145.

127 Plinio el Viejo los presenta como un grupo religioso separado del Templo. Pl. *HN.* 5. 17. 4. «Para los sectarios de Qumrán, el Templo de Jerusalén era un lugar de abominación; se afirmaba que sus atrios estaban manchados, que sus sacerdotes eran malvados y que el calendario litúrgico que allí se observaba era ilegal». Schürer, 1985, vol. 2: 749. Por ello, nos dice Josefo que los esenios se abstienen de hacer sacrificios en el mismo, y no están de acuerdo con sus administradores, aunque sí contribuyen a su mantenimiento. I. *AI.* 18. 11; Daniélou, 1962: 52; Vázquez Allegue, (ed.) 2006: 22 y 23.

128 Según Josefo, «Envían ofrendas al Templo», a pesar de su posición contestataria con el mismo. *AI.* 18. 19. Hay que tener presente, como ya hemos expresado, que el esenismo era muy diverso: «el esenismo es un movimiento de gran envergadura y de tipo nacional, que se extiende por todo el país, y cuyos miembros no se consideran en absoluto separados del resto del pueblo de Israel, mientras que la comunidad de Qumrán es un fenómeno marginal, un grupo cerrado y aislado que vive conscientemente separado y aislado del judaísmo».

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Dentro de su irrenunciable fe judía, los ascetas alejandrinos parecen permeables a la filosofía helenística del momento, y por ello encontramos rasgos platónicos, estoicos o pitagóricos en la comunidad hebrea alejandrina descrita por Filón en el tratado *De vita contemplativa*[129], donde también el propio autor hace muchas referencias y comenta a autores griegos[130]. En contraste con los esenios, especialmente con el grupo qumranita, que pretenden mantener un purismo judío muy claramente sectario.131 Los terapeutas, por otro lado, conservan su relación con el Templo, y en el tratado se lo menciona expresamente, lo que permite suponer que guardarían el hábito de contribuir económicamente al sostenimiento del mismo, como prescribía la tradición judaica, aunque de esto último nada se diga en la obra[132].

En relación a ello, va a ser precisamente Filón quien nos hable, en otro escrito suyo, de que en casi todas las ciudades hay una caja para recoger las aportaciones de los creyentes judíos de la Diáspora, y que en determinadas épocas una personalidad relevante, habiendo reunido la recaudación colectiva de toda la comunidad, la transportaba a la ciudad santa como aportación al sostenimiento del culto jerosolimitano[133]. Y en un pasaje de su tratado *De Providentia* nos relata él mismo su viaje a Jerusalén, con el objetivo de acudir hasta «el Templo de nuestros antepasados para ofrecer mis plegarias y sacrificios»[134]. La visita devota a la ciudad santa era preceptiva para los judíos en las conocidas como fiestas de las peregrinaciones, que eran tres: la de Ázimos o Pascua (*Pésaj*), la de Pentecostés, o de las Semanas (*Shavuot*) y la de Tabernáculos (*Sucot*)[135], y Filón nos dice que durante las mismas, allí acudían las gentes en grandes cantidades[136].

> […] la sagrada palabra determina que en tres ocasiones durante cada año se presente cada varón delante del Soberano Dios de Israel[137].

## 4. Conclusiones

Así pues, además de considerar las concomitancias y diferencias que hemos puesto de relieve, tendríamos que tener presente como colofón que, por una parte, una de estas comunidades, los esenios, constituye un colectivo de rasgos fervientemente nomistas y fuertemente conservadores, destacando entre ellos, por ser más conocidos, los de Qumrán, y que,

García Martínez – Trebolle, 1993: 22 y 23.

129 Eus. *HE*. 2. 4, 3.

130 Aunque los esenios no tuvieran referencias en los filósofos helenos, sin embargo sí fueron alabados por sus virtudes y comparados desde la Antigüedad con los pitagóricos. Plin. *HN*. 5. 17, 4; I. *AI*. 15. 371. Vermes, 1996 [1971]: 134. Cf. también Taylor, 2004: 129-160.

131 Lo que no es óbice para que se asemejen, según ciertos autores, incluido el propio Josefo, en algunos de sus comportamientos, a los estoicos. I. *Vit*. 2. 12. Pohlenz, 2022[1948-49]: 24; Leipoldt – Grundmann, 1973, vol. 1: 344; García Martínez – Trebolle, 1993: 104, n. 46; Niehoff, 2011a: 75; cf. también Niehoff, 2011b: 1-21. En cualquier caso, sería más una coincidencia de austeridad ascética, actitud común en algunos grupos filosófico-religiosos del momento, que el producto de una influencia externa de algún tipo.

132 El Templo aparece citado una vez en la obra, al referirse a la mesa con los *panes de la proposición* situada en el vestíbulo de este edificio. *Contempl*. 81. También sabemos que el hermano de Filón, Gayo Julio Alejandro, un comerciante y banquero inmensamente rico y amigo personal de la familia julio-claudia, fue el que costeó el revestimiento de oro y plata de las nueve puertas del nuevo Templo de Jerusalén, levantado por Herodes el Grande. I. *BI*. 5. 205; Schwartz, 2009: 12; Burkhalter, 1999: 42.

133 Ph. *Spec*. I, 76-78. Esta práctica contributiva, criticada por Cicerón en *Flac*. 28, 66-69, es una clara muestra de la ortopraxia judía ya comentada.

134 Ph. *Prov*. 2, 64.

135 Peláez, 2007: 115.

136 Ph. *Spec*. I, 69. En la descripción que hace Filón de los terapeutas en general y de los del poblado junto al lago Mareotis, en particular, no se mencionan las principales fiestas judías en ningún momento. Cf. Taylor, 2003: 143. La celebración principal de los terapeutas, es decir, la del banquete, tenía un carácter particular, solo se hacía en esta comunidad, que sepamos, y nada tenía que ver con las ceremonias presentes en el calendario festivo judío. Taylor – Hay, 2020: 270-271.

137 Ph. *Leg*. 3, 11. Traducción Triviño, 1976. Filón recuerda en esta cita el precepto expresado en Dt 16, 16.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

por la otra, el grupo de Alejandría profesa un judaísmo más innovador y más helenizado[138]. En la descripción de los terapeutas hallamos evidentes influencias teóricas diversas, ya que, en *De vita contemplativa*, sobre un fondo judío no excesivamente subrayado, aflora un cierto sincretismo religioso-filosófico en la superficie[139], acorde con ciertas formas expresivas filonianas, como pueden ser rasgos de ascetismo oriental en algunos de sus comportamientos, reflejos platónicos, remembranzas estoicas en ciertos planteamientos, o muestras pitagóricas en cuanto a su organización[140]. Esto no quiere decir que los esenios no reciban influjos externos, es más, el origen de su ascetismo hay que buscarlo en el pensamiento filosófico helenístico, y el propio Josefo comenta que « …[ los esenios son] … un grupo que emplea el mismo régimen diario de vida revelado a los griegos por los pitagóricos»[141], sino que la actitud al respecto es diferente. Los terapeutas, como Filón, tienen un compromiso con su comunidad hebrea, pero también con la sociedad más plural que los rodea; los esenios lo tienen más con ellos mismos, y con el pueblo judío, y si aparecen rasgos de pitagorismo es más debido a su austeridad que a su helenismo[142].

Por otro lado, podríamos decir que los terapeutas siguen la estela de Moisés[143] y representan el ideal de la completa victoria sobre las pasiones y la aspiración a la vida contemplativa, dedicada a la divina verdad y al misterio, mientras los esenios, como Jacob, significan más un estado intermedio, el del hombre que espera ciertos resultados y por eso progresa comprometido con una vocación espiritual pero en la vida activa[144].

138 Los terapeutas parecen mucho más abiertos a las influencias del mundo helenístico. Geoltrain, 1960: 28.

139 Los ascetas alejandrinos pueden aparecer como seguidores de «una especie de deísmo o religión natural, atenuando lo relacionado con la revelación y presentando las prescripciones más particulares de la *Torá* como simples preceptos de la razón natural». Renan, 1985[1887-1895], vol. 2: 240.

140 Fernández-Galiano, que les descubre concomitancias con otros terapeutas, o ascéticos, griegos y egipcios, y que los relaciona con los cátocos del templo de Serapis de Alejandría, algo que también hace Daumas, no solo mantendrá la existencia de influjos pitagóricos en el grupo, sino que va a considerar a los terapeutas como una secta fundamentalmente pitagórica pagana que Filón ha conocido o se ha encontrado en los alrededores de Alejandría, y que, entusiasmado con su modo de vida, la ha tomado como inspiración, transformándola literariamente en un colectivo judío, algo que repetirá más tarde Eusebio pero convirtiéndola esta vez en una agrupación cristiana. Fernández-Galiano, 1993: 247, 258 y 260. Daumas, basándose en los escritos de Quéremon recogidos por Porfirio, respecto a estos sacerdotes de Serapis, llega a la conclusión de que existe un sustrato religioso-cultural egipcio, propicio al surgimiento de estas congregaciones monacales. Daumas – Miquel, 1963: 65. García Martínez se inclina por considerar que el pitagorismo terapéutico es más de forma que de contenido. Fernández-Galiano, 2011: 72, n. 141.

141 I. *AI*. 15. 371. Del mismo modo, al hablar de los fariseos, su secta preferida, Josefo, como ya hemos dicho, los compara con los estoicos. I. *Vit*. 2. 12. En sentido inverso, Hipólito de Roma en su *Refutatio*, al describir el modo de vida esenio indicó, en un tono claramente apologético, que Pitágoras y los estoicos aprendieron sus principios de los esenios. Hippol. *Haer*. 9. 27.

142 Aunque habría que tener presente que "de las tres sectas [saduceos, fariseos y esenios], paradójicamente, la más helenizada en pensamiento era la más contraria a los gentiles, la de los esenios". Giménez Aragón, 2013, 228. Lo que sucede es que los terapeutas, entre otros motivos, por vivir en la Diáspora y proceder, suponemos que en su mayoría, de las capas altas y cultas de una sociedad muy helenizada como era la alejandrina, estaban aún más influidos por la cultura griega. Vidal, 2005: 23-26. En cualquier caso debemos considerar que, tanto si nos referimos al esenismo como en al terapeutismo, la tendencia a una vida ascética es de ascendencia foránea, ya que no constituye un rasgo característico del judaísmo del momento. Vermes, 1996[1977]: 96. Sin embargo, ambos movimientos influyeron en la posterior aparición de un monacato judío de carácter semieremítico en ciertas zonas de expansión de esta religión, como fue el caso de Etiopía y Abisinia, adonde también llegaron las creencias cristianas. Giménez Aragón, 2022: 115-116.

143 Ph. *Contempl*. 63, 64 y 87.

144 Fraade, 1986: 264. Filón ejemplifica en Jacob al hombre que tiene una personalidad abnegada y progresiva en el camino de la virtud, a través del esfuerzo en la actividad y del empeño ascético. *Mut*. 12; *Abr*. 52-53. Las etapas del progreso espiritual, πνευματική πρόοδος, se corresponden a los grados de virtud cuya jerarquía se describe en numerosos textos neoplatónicos. Hadot, 2006: 46.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

En todo caso los colectivos ascéticos judíos de este tiempo, tanto esenios como terapeutas, revisten un interés fundamental, para la historia de la filosofía y de la práctica religiosa, ya que constituyen un claro precedente de una forma de religiosidad que durará siglos, el monaquismo cristiano. No obstante, este nuevo movimiento monacal se acercará más en algunos aspectos normativos a los planteamientos formales esenios y a su rigurosa regla[145], dentro de las diferencias doctrinales claramente existentes entre ambas concepciones, especialmente desde que la Iglesia, al controlar el dogma y aliarse con el Estado romano, se establece como verdadero poder religioso-político,146 que a las posiciones de los terapeutas, siempre tendentes a ser más independientes y menos adeptos a normativas estrictas, a pesar de que Eusebio considerara a estos ascetas como los verdaderos adalides del monacato que surgió en el seno de la Iglesia[147]. Probablemente el obispo de Cesarea tenía razón en cuanto a la inspiración de la comunidad y a su estricta espiritualidad originaria, pero creemos, que el posterior desarrollo del monacato cristiano, desmiente al ilustre prelado al no haber seguido realmente la senda puramente beatífica de los mareóticos.

145 Perea Yébenes, 2009: 76.

146 Algo similar ocurrió en el judaísmo, donde la corriente farisea consiguió imponerse a las demás y acabó personalizando la ortodoxia dogmática en el mundo judío. De todas formas en el judaísmo el proceso revistió un carácter exclusivamente religioso, en tanto que en el cristianismo la religión quedó vinculada durante siglos al poder político. Cf. Meyer, 1996: 337-354.

147 Eus. *HE.* 2, 17, 24. En sus principios tuvo dos manifestaciones fundamentales, el eremistismo, o monacato en solitario, y el cenobitismo, o monacato colectivo. La comunidad de los terapeutas del lago Mareótis mostró una original fórmula mixta, pues mayormente era eremítica, aunque presentaba ciertos caracteres cenobíticos. Esta curiosa forma de vida semicomunitaria es lo que le hace decir a Toews que la κοινωνία mareótica era más espiritual que material. Toews, 2019: 230-231.

## Ediciones de fuentes clásicas


Aspa Cereza, J. (intr., trad. y notas) 2020. *Cicerón. En defensa de Lucio Flaco*. Obtenido de ciceronprol.flaccooratiooendefensadel.flaco

Colson, F. H. 1985[1941], De vita contemplativa, 104-169. In The Loeb Classical Library. *Philo*, vol. 9. Colson, F. H. Whitaker G. H. y Marcus, R. (eds.) (1929-1962). London: William Heinemann LTD.

Conybeare, F. 1895. *Philo. About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press

Daumas, F. et Miquel, P. 1963. *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 29.* R. Arnaldez et J. Pouilloux, (eds.). Paris: Editions du Cerf.

Del Barrio Sanz, E. *et al.* (intr., trad. y notas) 1998. *Plinio el Viejo. Historia Natural. Libros XVII-XIX.* Madrid: Gredos.

Fontán, A., García Arribas, I., Del Barrio, E. y Arribas, M. L. (intr., trad. y notas) 1998. *Plinio el Viejo. Historia Natural. Libros III-VI.* Madrid: Gredos.

García Iglesias, L. y Rodríguez de Sepúlveda, M. (intr., trad. y notas) 2008. *Flavio Josefo. Autobiografía. Contra Apión.* Madrid: Gredos.

Geoltrain, P. (intr., trad. et notes) 1960. *Le traité de la vie contemplative de Philon d`Alexandrie*. Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve. Semítica, X.

Graffigna, P. (ed.) 1992. *Filone d'Alessandria: La vita contemplativa.* Genova. Il Melangolo.

Martín, J. P. (ed.) 2009-2023. *Filón de Alejandría: Obras completas*, vols 1-6. Madrid: Trotta.

Martín, J. P. (ed.) 2009a. *Introducción general.* En *Filón de Alejandría: Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta. 9-91.

Martín, J. P. (ed.) 2009b. *De vita contemplativa.* En *Filón de Alejandría: Obras completas*, vol. 5. Madrid: Trotta. 147-176.

Martín Cordero, J. (trad. y notas) 1985. *Flavio Josefo. Guerra de los judíos y destrucción*

*del templo y ciudad de Jerusalén.* 2 vols. Barcelona: Orbis.

Montserrat Torrent, J. (intr., trad. y notas) 1983. *Los gnósticos. Hipólito. Refutación de todas las herejías.* Madrid: Gredos.

Nieto Ibáñez J. M. (intr., trad. y notas) 1997. *Flavio Josefo. La guerra de los judíos*. L. 2. Madrid: Gredos.

Nieto Ibáñez J. M. y Bécares Botas, V. (intr., trad. y notas) 2011. *Eusebio de Cesarea. Preparación Evangélica I.* Madrid: BAC.

Seoane Rodríguez, M. A., Nieto Ibáñez, J. M., Martín Velasco M. J. y García Blanco, M. J. (trad. y notas) 2016. *Eusebio de Cesarea. Preparación Evangélica II*. Madrid: BAC.

Taylor, J. E. and Hay D. M.). 2020. *Philo of Alexandria: On the Contemplative Life. Introduction, Translation and Commentary.* Philo of Alexandria Commentary Series, vol. 7. Leiden/Boston: Brill.

Tilden, F. W. 1922. *Philo Judaeus, on the contemplative life. Translation, notes, and an essay on Philo's religious ideas.* Bloomington: Indiana University.

Triviño, J. Mª. (intr., trad. y notas) 1976. *Obras completas de Filón de Alejandría.* 5 vols. Buenos Aires: Acervo cultural.

Vara Donado, J. (trad.) 1997. *Flavio Josefo. Antigüedades judías*. 2 vols. Madrid: Akal Clásica.

Vázquez Allegue, J. (ed.) 2006. *La "Regla de la Comunidad" de Qumrán.* Salamanca: Sígueme.

Velasco Delgado, A. (Intr., y notas) 2002. *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Madrid: BAC.

Vidal, S. (ed.) 2005. *Los terapeutas. De vita contemplativa.* Salamanca: Sígueme.

Winston, D. 1981. *Philo of Alexandria. Contemplative Life, Giants & Selection.* Classics of Western Spirituality. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

Yonge, C. D. 1993. *The Works of Philo. Complete and unabridged.* Peabody. Massachuset: Hendrickson.

**Bibliografía**

Ausín, S. 2004. El desierto y el mar Muerto. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*. Estella: Verbo Divino. 17-34.

Baron, S. W. 1968. *Historia social y religiosa del pueblo judío: Época antigua.* Traducción de Eduardo Goligorsky. Buenos Aires: Paidos.

Beall T. S. 1988. *Josephus' description of the Essenes illustrated By Dead Sea Scrolls.* Society for New Testament Studies Monograph, ***Series 58.*** Cambridge: Cambridge University Press.

Borgen, P. 1984. Philo of Alexandria. Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus. In Stone, M. E. (ed.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two, The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud.* Assen: Van Gorcum/ Philadelphia: Fortress Press. 233–282.

Borgen, P. 1996. *Early Christianity and Hellenistic Judaism.* Edimburgh: Clark.

Borgen, P. 1997. *Philo of Alexandria, an exegete for his time.* Leiden: Brill.

Borgen P. and Giversen, S. 1995. *The New Testament and Hellenistic Judaism.* (eds.) Aarhus: Aarhus University Press.

Burkhalter, F. 1999. Les fermiers de l'arabarchie: notables et hommes d'affaires à Alexandrie. *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 9 : 41-54.

Calabi, F. 2013. *Filone di Alessandria.* Roma: Carocci.

Cardoso Bueno, D. A. 2022a. El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea. *Gerión* 40, 1: 153-178. https://dx.doi.org/10.5209/geri.79294

Cardoso Bueno, D. A. 2022b. El retrato de las mujeres contemplativas por Filón de Alejandría: las *terapéutrides*. *Circe de clásicos y modernos.* 26, 1: 63-86. http://dx.doi.org/10.19137/circe-2022-260103

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Cardoso Bueno, D. A. 2022c. La alimentación en la comunidad filosófica de los terapeutas de Alejandría. *Habis* 53: 29-43. http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2022.i53.02

Colombás, G. M. 2004[1974]. *El monacato Primitivo.* Madrid: BAC.

Collins, J. J. 1983. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad.

Daniélou, J. 1962. *Ensayo sobre Filón de Alejandría.* Traducción F. Pérez Embid. Madrid: Taurus.

Delcor, M. y García Martínez, F. 1982. *Introducción a la literatura esenia de Qumrán.* Madrid: Cristiandad.

Dimant, D. and Rappaport, U. 1992 (eds.). *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research.* Jerusalem: The Magnes Press.

Dupont-Sommer, A. 1954. *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes: New Studies on the Dead Sea Scrolls*. London: Vallentine Mitchell & Co.

Dupont-Sommer, A. 1980. "Essénisme et Bouddhisme". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 124, 4: 698-715.

Engberg-Pedersen, T. 1999. Philo´s De vita contemplativa as a Philosopher***´s dream.*** *Journal for the Study of Judaism*, 30, 1. Leiden: 40-64.

Fernández Hernández, G. 2005. La Escuela Filosófica de Alejandría. *Revista de arqueología*, 26, 293: 36-47.

Fernández Hernández, G. 2008. Los judíos en la Antigüedad. *Ubi sunt?* : 82-107.

Fernández-Galiano, D. 1993. Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría. *Gerión* 11: 245-270.

Fernández-Galiano, D. 2003[1994]a. Los esenios según las fuentes clásicas. En Piñero, A. – Fernández-Galiano, D. (eds.) *Los Manuscritos del mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios.* Córdoba: El Almendro. 35-50.

Fernández-Galiano, D. 2003[1994]b. Los Manuscritos del mar Muerto y la comunidad esenia de Khirbet Qumrám. En Piñero, A. y Fernández-Galiano, D. (eds.), *Los Manuscritos del mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*. Córdoba: El Almendro. 51-78.

Fernández-Galiano, D. 2011. *Los Monasterios Paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo.* Córdoba: El Almendro.

Foucault, M. 2011[2002]. *La hermenéutica del sujeto.* Traducción H. Pons. México: FCE.

Fraade, S. D. 1986. Ascetical Aspects of Ancient Judaism. In Green A. (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages.* Vol. 13 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York: Crossbroad Press. 253-88.

García Martínez, F. 1984. La novedad de Qumrán. En Peláez, J. (ed.), *Para entender a los judíos*. Córdoba: El Almendro. 45-69.

García Martínez, F. 2003[1994]. Los Manuscritos del mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios. En Piñero, A. y Fernández-Galiano, D. (eds.) *Los Manuscritos del mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*. Córdoba: El Almendro. 15-33.

García Martínez, F. 2004. Dualismo y el origen del mal. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*. Estella: Verbo Divino. 113-118.

García Martínez, F. 2004. Calendarios de Qumrán. En Vázquez Allegue, J. (coord.) *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*. Estella: Verbo Divino. 157-176.

García Martínez, F. 2009[1992]. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.

García Martínez, F. y Trebolle, J. 1993. *Los hombres de Qumrán.* Madrid. Trotta.

Gelin, A. (1965[1953]). *Los pobres de Yahvé*. Traducción J. Verdura Tenas. Barcelona: Nova Terra. Obtenido de http://www.hernandarias.edu.ar/ceiboysur/ para Biblioteca Católica Digital.

Giménez Aragón, P. 2013. Qumrán y las raíces del pensamiento político judeocristiano. *Arys*, Anejo 4. 7-336.

Giménez Aragón, P. 2019. Helenización del judaísmo y judaización del helenismo. En *Tras los pasos de Momigliano.* Barcelona: Bellaterra.

Giménez Aragón, P. 2022. *¿Qué es el judaísmo?* Sevilla: Senderos.

González Salinero, R. 2010. El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie 2, Historia Antigua, 23: 279-305.

Grossman, M. L. 2019. El mundo de Qumrán y los manuscritos sectarios del mar Muerto en la perspectiva de género. Traducción L. Calduch-Benages. En Schuller E. y Wacker, M. T. (eds.), *La Bíblia y las mujeres. VI. Primeros escritos judíos.* Pamplona. Verbo Divino. 243-265.

Gusella, L. 2003. *Esperienze di comunitá nel giudaismo antico. Esseni, Terapeuti, Qumran*. Firenze: Nerbini.

Gusella, L. 2008. Il deserto dei Terapeuti a confronto con quello di Esseni e Qumranici, *Adamantius*, 14: 52-66.

Hadas-Lebel, M. 2012[2003]. *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora.* Leiden: Brill.

Hadot, P. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Traducción Javier Palacio. Madrid: Siruela.

Hay, D. M. 1992. Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae. In E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars Press. 673–683.

Hay, D. M. 1998. The Veiled Thoughts of the Therapeutae. In R. M. Berchman (ed.), *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity.* Atlanta: Scholars Press. 167-184.

Hengel, M. 1974. *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols. Philadelphia: Fortress.

Jiménez Bedman, F. 2004. Comunidad de los esenios. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*. Estella: Verbo Divino. 35-50.

Laham Cohen, R. 2018. La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*. 22, 2. 11-26. DOI: http://dx.doi.org/10.19137/circe-2018-220201

Leipoldt, J. – Grundmann, W. 1973. *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. 1. Traducción L. Gil. Madrid: Cristiandad.

Marcovich, M. (ed.) 1986. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium.* Berlin: De Gruyter.

Martín, J. P. 2009c. La transhistoria según el judaísmo helenizado. En Hugo Francisco Bauzá, (coord.) *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias. 107-124.

Martín, J. P. 2010. La inmortalidad del alma y el destino del cuerpo en la escatología de Filón. *Études Platoniciennes,* vol. 8: 179- 198. https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.639

Mason, S. 2011. The Historical Problem of the Essenes. En Flint, P. W., Duhaime, J. and Baek, K. S. (eds.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Contribution.* Early Judaism and Its Literature 30. Atlanta: SBL Press.

Meyer, J. 1996. *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo.* Traducción M. Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Sígueme.

Miralles Maciá, L. 2005. Thíasoi y Syssítia esenios. La perspectiva helenística de Filón de Alejandría acerca de la organización esenia. *MEAH Sección de hebreo*, 54: 27-42. https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v54i0.150

Momigliano, A. (1990). *Páginas hebraicas.* Traducción G. Cue. Madrid: Mondadori.

Moss, G. 1999. The Essenes' Sister Sect in Egypt: A Meeting between Paganism and Judaism. *Faith and Freedom*, 52. Duluth: 58-76.

Niehoff, M. R. 2011a. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: University Press.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Niehoff, M. R. 2011b. The Roman Context of Philo's Exposition. *Studia Philonica Annual*, 23. Atlanta: SBL Press. 1-21.

Nikiprovetzky, V. 1996[1979]. Le *De vita contemplativa* revisité. En *Études philoniennes*. 199-216. Paris: Cerf.

Peláez, J. 1984. Los monjes de Qumrán, "protestantes" del judaísmo. En Peláez, J. (ed.), *Para entender a los judíos*. Córdoba: El Almendro. 31-44.

Peláez, J. (ed.) 1984. *Para entender a los judíos*. Córdoba: El Almendro.

Peláez, J. 1987. *Los orígenes del pueblo hebreo*. Córdoba: El Almendro.

Peláez, J. 2007. El judaísmo helenístico. En Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro. 103-127.

Penner, K.M. 2019. Philo's Eschatology, Personal and Cosmic. *Journal for the study of judaism*, 50. St. Francis Javier Unininversity, Antigonish, NS: 383-402. https://doi.org/10.1163/15700631-15021258.

Perea Yébenes, S. 2009. Los therapeutai judíos de Egipto, una singular comunidad religiosa platónica (en el De vita contemplativa de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana. En González Salinero, R. – Ortega Monasterio, M. T. (eds.), *Fuentes clásicas en el judaísmo:de Sophía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros. 51-86.

Perea Yébenes, S. 2011. Nicolás de Damasco, un intelectual singular en la corte de Herodes y en la Roma de Augusto. En Urso G. (ed.), *Dicere Laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli*, 23-25 settembre, 2010. Pisa: 205-252.

Pérez, L. 2018. La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma. *Nova Tellus*, 36/2. Julio-Diciembre. 9-38. doi: 10.19130/iifl.nt.2018.36.2.794

Pérez Fernández, M. 2004. El judaísmo de los hombres del mar Muerto. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*: 197-206.

Piñero, A. 1975. La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura. Un estudio sobre el "dión" de Sinesio de Cirene y de sus fuentes. *CFC*, 9: 133-200.

Piñero, A. y Fernández-Galiano, D. 2003[1994] (eds.). *Los Manuscritos del mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*. Córdoba: El Almendro.

Piñero, A. 1991. Monaquismo precristiano: qumranitas y terapeutas. *Codex aquilarensis*, 5: 11-30.

Pohlenz, M. 2022[1948-1949[]. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual.* Traducción S. Mas. Madrid. Taurus.

Puench, É. 2004. Apocalipsis esenia: la vida futura. Traducción X. Picaza. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*. 85-102.

Puench, É. 2004. El mesianismo. Traducción X. Picaza. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*: 119-141.

Renan, E. 1887-1895[1985]. *Historia del pueblo de Israel.* 2 vols. Traducción J. Díaz Angelat. Barcelona: Orbis.

Riaud, J. 1987. Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux décuvertes de Qumran, *ANRW* 2, 20, 2. Berlin : De Gruyter. 1189-1295.

Riaud J. 1991. Les Thérapeutes d`Alexandria et l`idéal lévitique, in *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac. Part 2 The Teacher of Raighteousness: Literarie Studes*. Krakow: 221-240.

Roitman, A. 2006[2000]. *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios.* Barcelona: Planeta De Agostini.

Roitman, A. 2010. *Biblia, exégesis y religión. Una lectura critico histórica del judaísmo.* Estella: Verbo Divino.

Roitman, A. 2015. *Los esenios, la comunidad de Qumrán y el fenómeno de las sectas en*


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*el judaísmo*. Conferencia en la Fundación Juan March. Madrid, 14-05-2015.

Roitman, A. 2016. *Del Tabernáculo al Templo*. Estella: Verbo Divino.

Runia, D. T. 1990. Philo, Alexandrian and Jew, in *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Four sections: Context, Exegesis, Philosophy and Theology*. Colleted Studies Series, 332. Hampshire: Variorum. 1-18.

Runia D. T. 1998. Instructions to contributors. *Studia Philonica Annual* 10, 1998: 207-208,

Runia, D. T. 2016. Does Philo accept the doctrine of reincarnation? *SBL Annual Meeting,* San Antonio, Texas: 17-22. Obtenido de http://ttorreys.org › sblpapers2016 › S20-...

Sacchi, P. 2004. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Traducción C. Castillo Mattasoglio y A. Sánchez Rojas. Madrid:Trotta.

Schiffman, L.H. 1998. Los orígenes saduceos de la secta de los manuscritos del mar Muerto. En Shanks, H. (ed.), *Los manuscritos del mar Muerto.* Barcelona: Paidós. 79-97.

Shanks, H. (ed.) 1998. *Los manuscritos del mar Muerto.* Traducción R. A. Díez Aragón y M.C. Blanco Moreno. Barcelona: Paidós.

Schürer, E. 1985. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols. Traducción J. Cosgaya y A. Piñero, vol. 1, y J. Valente Malla, vol. 2. Vermes, G., Millar, F. y Black, M. (eds.) Madrid: Cristiandad.

Sen, F. 2007. *Los manuscritos del mar Muerto*. Madrid: Edimat.

Steyn, G. J. 2009. Perfecting knowledge and piety (Philo, Contempl. 3, 25): Intertextual similarities between Philo? therapeutae and Lukan early Christianity. *Neotestamentica*, vol. 43, 2. *From Jesus to Justin*. Pretoria: New Testament Society of Southern Africa: 424-448.

Schwartz, D. R. 2009. Philo, his family, and his times. En Kamesar A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press. 9-31.

Taylor, J. E. 2007. Philo of Alexandria on the Essenes: A Case Study on the Use of Classical Sources in Discussions of the Qumran-Essene Hypothesis. *The Studia Philonica Annual*, 19, Atlanta: SBL Press. 1-28.

Taylor, J. E. 2019. Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres “terapeutas” de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo. Traducción L. Calduch-Benages. En Schuller, E. y Wacker, M-T. (eds.), *La Bíblia y las mujeres.VI. Primeros escritos judíos.* Pamplona: Verbo Divino. 223-241.

Taylor, J. E. – Davies, P. R. 1998. The So-Called Therapeutae of “De Vita Contemplativa”: Identity and Character. *The Harvard Theological Review*, vol. 91, 1: 3-24.

Taylor, J. E. and Hay D. M. 2020. *Philo of Alexandria: On the Contemplative Life. Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series, vol. 7. Leiden/Boston: Brill.

Taylor, J. 2004. Pythagoreans and Essenes. Structurals Parallels. Collection de la Revue des etudes juives, 32. Paris-Louvain: Peeters. 129-160.

Tcherikover, V. (1966). *Hellenistic Civilization and the Jews.* Filadelfia: Jewish Publication Society of America.

Toews, L. V. 2019. *Motivation for the Sharing of Material Possessions in Acts, Philo's De Vita Contemplativa and the Didaché: A Comparative Study.* Tesis doctoral. Berrien Springs, Michigan : borrar dos puntos Andrews University.

Trebolle, J. 1999. Celibato, pureza y la consideración de la mujer en Qumrán. En Alonso Ávila, M. Á. (ed.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianísmo antiguo*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 39-52.

Trebolle, J. 2003[1994] La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica. En Piñero A. y Fernández-Galiano, D. (eds.), *Los Manuscritos del mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio.* Córdoba: El Almendro. 79-122.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Van der Horst, W. 1987. *Queremón.The fragments collected and translated with explanatory notes by Pieter Willem Van der Horst*. Leiden/New York: Brill.

Van der Horst, W. 2002. Celibato en el Judaísmo Antiguo. *Sefarad*, 62. 85-98.

Vaux, R. de, 1973[1961]. Archaeology and the Dead Sea Scrolls. British Academy. Oxford University Press.

Vaux, R. de, 1975. *Historia antigua de Israel,* 2 vols. Traducción A. Domínguez y J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad.

Vázquez Allegue, J. 2004. El Dios de nuestros padres. En Vázquez Allegue, J. (coord.), *Para comprender los Manuscritos del mar Muerto.* Estella: Verbo Divino. 67-84.

Vegas Montaner, L. y Piñero, A. 2007. El cambio general de la religión jud***ía al contacto con*** el helenismo. En Piñero, A. (ed.). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo.* Córdoba: El Almendro. 129-163.

Weinberg, J. 2011. La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVIe siècle. In Inowlocki, S. and Decharneux, B. (eds.), *Philon d'Alexandrie: Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. 403-432. Turnhout: Brepols.

Vermes, G. 1996[1977]. *Los Manuscritos del mar Muerto.* Traducción N. Muchnik y J.M. Álvarez Flores. Barcelona: Muchnik.

Vermes, G. and Goodman, M. D. 1989. *The Essenes According to the Classical Sources*. Sheffield: Oxford Center Textbooks 1, JSOT Press.

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 125-147, 2023
doi.org/10.6018/ayc.538311

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Mánguez Tomás, A. 2023. La *Tarraconensis* tardoantigua a partir de las fuentes escritas. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 125-147. https:/doi.org/10.6018/ayc.538311

# La *Tarraconensis* tardoantigua a partir de las fuentes escritas

## Late Antique *Tarraconensis* from written sources

Andrés Mánguez Tomás
*Universidad de Salamanca,*
*Salamanca, España*
andresmanto@usal.es
orcid.org/0000-0002-1226-0657

Recibido: 7-9-2022
Aceptado: 25-9-2023

### Resumen

El análisis y la revisitación de fuentes primarias se erige como el principal objetivo del presente documento, en el cual se profundiza en el conocimiento de la Antigüedad Tardía circunscrita al área de la antigua provincia peninsular de la Tarraconense. No sólo la exégesis de fuentes próximas a la región y contemporáneas a los hechos forma parte de esta investigación sino también el estudio de la repercusión y del tratamiento de esta información en las últimas publicaciones científicas que se refieren a estos hechos. A partir de la simbiosis entre fuentes primarias y fuentes secundarias, hemos buscado detallar cómo ha tratado el análisis histórico la época visigoda en el sector nororiental de la península Ibérica.

**Palabras clave:** Antigüedad Tardía, visigodos, fuentes primarias, Tarraconense, península Ibérica.

### Abstract

The analysis and revisiting of primary sources is the main objective of this document, which deepens our knowledge of Late Antiquity in the area of the ancient peninsular province of *Tarraconensis*. Not only the exegesis of sources closes to the region and contemporary to the events is part of this research, but also the study of the impact and treatment of this information in the latest scientific publications that refer to these events. Based on the symbiosis between primary sources and secondary sources, we have sought to detail how historical analysis has treated the Visigothic period in the north-eastern sector of the Iberian Peninsula.

**Keywords:** Late Antiquity, Visigoths, primary sources, *Tarraconensis*, Iberian Peninsula.

**Sumario**



## 1. Introducción

La revisión de las fuentes y de los discursos que se han elaborado con ellas nos permite comprender la historia de una manera mucho más profunda. Debemos saber de dónde venimos y hacia dónde vamos, antes de seguir torpedeando la historia con más y más datos. Dentro de la ciencia histórica, no debemos contemplar una revolución en el método o en la manera de escribir historia, sino que lo único cambiante es la visión historiográfica dominante puesto que, al tratarse de una ciencia humana, las revisiones son constantes, y en muchos casos, cíclicas. Es justamente la revisitación de las fuentes y de trabajos anteriores lo que debe constituir la actividad primera del historiador.

De este modo, para el documento que aquí introducimos y en seguida vamos a desgranar, hemos analizado las fuentes escritas cuya cronología es la Antigüedad Tardía (409-714) y están circunscritas a la provincia Tarraconense – delimitada al espacio tras la reforma de Diocleciano (Larrea Conde y Pozo Flores 2019) –. La elección de estas dos fechas se debe a dos acontecimientos que, creo, sirven para delimitar el tiempo que buscamos estudiar: la llegada de vándalos, alanos y suevos procedentes de más allá del Rin a suelo hispano (Collins 2004, 11) – los cuales alteraron profundamente el tablero político, social y territorial peninsular (Díaz Martínez 2011, 48) – y el sometimiento del valle del Ebro y la costa mediterránea a las fuerzas invasoras norafricanas en torno al 714 (Lorenzo Jiménez 2010). No obstante, este marco cronológico es orientativo y funcional sólo para los límites de este trabajo, puesto que el concepto de delimitación temporal referido a la Antigüedad Tardía está siendo objeto de recientes revisiones (Fernández 2017; Mazel 2016, 316; Tejerizo García 2022). Tras esta labor de exégesis, hemos profundizado en las últimas publicaciones científicas que han utilizado estas fuentes para determinar cómo se ha elaborado el discurso histórico a partir de la información contenida en dichas fuentes.

## 2. Fuentes primarias

La Historia no se puede concebir sin fuentes y el historiador debe siempre revisitar las fuentes, como ya hemos expresado más arriba. No podemos hacer Historia sin la materia prima, en este caso, sin las fuentes escritas. Aunque no siempre es fácil acceder a estas fuentes – ya sea porque han desaparecido, no se comprenden o han llegado hasta nosotros de forma fragmentaria – no podemos negar la importancia capital del registro escrito para la labor del historiador.

Entre los grandes autores clásicos del mundo antiguo y los monjes copistas transmisores del saber de la Edad Media, aparece un período intermedio para el que, tradicionalmente, las fuentes nos han sido esquivas. Conocer el mundo tardoantiguo referido a una región hispana es una labor complicada pero no imposible. Ciertamente podemos afirmar que, para profundizar en el conocimiento de la provincia Tarraconense entre la llegada de suevos, vándalos y alanos y la irrupción arabo-bereber, contamos con menos de una treintena de fuentes escritas coetáneas y próximas al período y región elegidos. Unas fuentes que se reparten de manera desigual en extensión, temática y tipología. En el presente artículo estas fuentes han sido divididas en cuatro tipologías para poder realizar un análisis detallado de ellas: concilios, crónicas/historias,

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

epístolas y otros documentos. Este ejercicio de exégesis también sirve para proporcionar una lista de recursos y fuentes que creemos indispensables para la labor del historiador que quiera analizar la Tarraconense entre los años 409-714. Por consiguiente nos vamos a referir a los pasajes relacionados únicamente con nuestro objeto de estudio. Sin embargo, esta relación de fuentes es igualmente válida para todo el período tardoantiguo de la *pars occidentalis* del desaparecido Imperio romano.[1]

### 2.1. Concilios

Por concilios visigodos entendemos una asamblea eclesiástica a la que acudían diferentes miembros del clero – obispos metropolitanos, obispos, presbíteros, arcedianos… – para discutir y acordar cuestiones sobre diferentes asuntos, en su mayoría concernientes a la fe en la doctrina católica. Sin embargo, y pese a su apariencia teológica, los concilios acabaron convirtiéndose en la más alta institución legislativa – y dónde se trataban los asuntos de gobierno – por lo que suponen una fuente más para conocer la realidad de esos siglos postimperiales (Díaz Martínez 1998; García Moreno 1991; Orlandis Rovira 1978). Aunque se celebraron 34 concilios en época visigoda, la información que pueden aportar está, en muchas ocasiones, oculta[2].

En este documento vamos a tomar como referencia los concilios de Tarragona (516), Gerona (517), Barcelona I (540), Lérida (546), Zaragoza II (592), Huesca (598), Barcelona II (599), Égara (614) y Zaragoza III (691) puesto que fueron todos aquellos celebrados en alguna sede episcopal de la Tarraconense. Podemos observar que se celebraron 9 concilios en esta región en época visigoda. De estos 9 concilios, solo uno fue un concilio nacional – el de Zaragoza en 691 – y el resto fueron concilios provinciales. Al tener presentes estos datos, podemos afirmar que los obispos de la antigua provincia Tarraconense estuvieron activos en su labor conciliar, sobre todo si consideramos que de los 34 concilios de época visigoda, la mitad tuvieron lugar en Toledo, es decir, de los 17 concilios restantes, más de la mitad se celebraron en alguna ciudad tarraconense que albergaba un asiento episcopal.

Pese al número destacado de ellos, la información considerada valiosa para el historiador alejado de las cuestiones eclesiásticas que transmiten sus actas conciliares es realmente escasa. En numerosas ocasiones solamente aparecen disposiciones de carácter teológico o eclesiástico y las firmas de los obispos – a veces sin especificar la sede – y en otras ocasiones no sabemos ni siquiera quien los firma. No obstante, no todo es oscuridad en estas actas conciliares ya que tres concilios sí que ofrecen una información provechosa cuanto menos.

La primera disposición del Concilio de Gerona (517) transmite la orden de que toda la provincia eclesiástica debía seguir los mismos ritos y prácticas que los de su iglesia metropolitana, en este caso la de Tarragona[3]. Gracias a esta acta conciliar podemos conocer que a principios del s. VI, durante el período conocido como "intermedio ostrogodo" (Collins 2004, 40-42), siete obispos de la provincia – se pueden adivinar sus sedes – promovieron seguir la disciplina del metropolitano. Esta ordenanza debe llevar a pensar en un sentimiento colectivo de unidad, de pertenencia a un mismo espacio geográfico; clave para comprender los escritos de autores que apelan a una solidaridad provincial entre los obispos (Larrañaga Elorza 1998, 37; Larrea Conde 1996, 135).

Una disposición, cuanto menos llamativa, aparece en el Concilio de Lérida (546) en su primer canon. Ella establece que todo

1 De esta manera buscamos superar en cuanto a delimitación geográfica a Marco Simón, Sopeña Genzor y Pina Polo 2012.

2 Respecto a la historia conciliar sigue siendo imprescindible Orlandis Rovira y Ramos-Lissón 1986.

3 *Conc. Ger*, I: *Ut unaquaeque provincia in officio. ecclesiae unum ordinem teneat. De institutione missarum, ut quomodo in metropolitana ecclesia fiunt, ita in Dei nomine in omni Terraconense provincia tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur*.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

miembro del clero que oficie rituales en el altar no debe cometer delitos de sangre, es decir, no debe herir ni asesinar a otros.[4] Si bien esta disposición podría parecer usual y corriente, debemos examinar con atención el año del concilio y el vocabulario empleado. Así, se utiliza *De his clericis qui in obsessionis necessitae*, es decir, se alude a los clérigos que se encuentren bajo asedio en su ciudad o sede episcopal; vocabulario muy revelador si además contextualizamos la fecha de este concilio provincial, el año 546. En efecto, solamente 5 años antes y en la cercana ciudad de Zaragoza, se produjo un asedio franco que duró 49 días. No es descabellado por tanto suponer que esta disposición conciliar estuviera en relación directa con unos sucesos acaecidos hace muy poco tiempo; incluso que alguno de los obispos firmantes se hubiera visto afectado. Además, en este concilio, las actas recogen como en el canon III se alude a la presencia de monasterios y monjes en este territorio (*Conc. Ilerd,* III ), un fenómeno que debía haberse generalizado de forma muy rápida y en poco tiempo, puesto que se tiene que hacer referencia a concilios extrapeninsulares – mostrando la falta de experiencia conciliar hispana en este asunto–.

El tercero de los concilios sobre los que vamos a llamar la atención es el segundo concilio de Zaragoza (592) en el que se hace referencia a los apóstatas que se habían convertido al arrianismo en tiempos del rey Leovigildo[5]. Tampoco es casualidad en este otro caso que el concilio se celebrara en la ciudad de Zaragoza pues justamente en esta urbe del valle del Ebro se produjo la única apostasía documentada en todo el cuerpo obispal, la de Vicente (572-586). Por tanto, podemos considerar que esta disposición conciliar en esta ciudad venía a cerrar con el pasado y remarcar el catolicismo como religión oficial y única del estado visigodo tras la conversión de Recaredo y el Concilio III de Toledo.

En último lugar, debemos mencionar la celebración del único concilio nacional fuera de la urbe regia, nuevamente en Zaragoza en el año 691. Aunque no conozcamos las motivaciones exactas del rey Égica para celebrarlo en esta ciudad, podemos conjeturar que los intereses de la monarquía se habían ido moviendo hacia el norte de sus dominios por la inestabilidad manifiesta en estos lugares durante las décadas precedentes, es decir, hacia las regiones de la Narbonense – cuna de diversas rebeliones y usurpaciones[6]– y hacia los Pirineos occidentales – morada de los vascones–.

### 2.2. Crónicas e historias

En este punto nos vamos a detener en las crónicas que informan directa o indirectamente de los sucesos ocurridos en la Tarraconense en el ocaso de la dominación imperial y bajo mandato godo. Las crónicas suelen centrarse en dar testimonio de un suceso más que en explicarlo, es decir, solo en la menor parte de las veces dibujan un episodio completo con detalles[7]. En este análisis vamos a seguir un orden cronológico según el momento aproximado de redacción de estas crónicas.

4 *Conc. Ilerd,* I: *De his qui altario ministrant, ut a sanguine omni se abstineant. De his clericis qui in obsessionis necessitate positi fuerint id statutum est, ut qui altario ministrant et Christi sanguinem tradunt vel vasa sacra officio deputato contrectant ut ab omni humano sanguine etiam hostili abstineant*.

5 *Conc. II Caes.*, I : *Quum in Dei nomine [in] urbem Cesaraugustanam provinciae Terraconensis ex permisso gloriosi atque sanctissimi principis Reccaredi regis in anno septimo regni eius congregati fuissemus pro Dei timore tractantes id placuit sancto et venerabili synodo, ut presbyteri, qui ex haerese Arriana ad sanctam catholicam ecclesiam conversi sunt, qui sanctam et puram fidem atque castissi mam tenuerint vitam, acceptam denuo benedictionem presbiteratu(s) sancte et pure ministrare debeant.*

6 Como la rebelión de Paulo, cuyas acciones se desarrollaron con mayor fuerza en la región norpirenaica, y que es objeto de análisis en las páginas siguientes.

7 Sobre la tipología de las crónicas respecto a los siglos finales de la Antigüedad véase Burgess 2011. Para un momento posterior y referido a la *pars orientalis* del Imperio romano véase Croke 1992. Recientemente, las crónicas de la Antigüedad Tardía han sido objeto de revisión y estudio por parte del equipo interdisciplinar dirigido por B. Bleckman con su serie *Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike (KFHist)*, muestra de ello es su edición de la *Chronica Gallica* en Kötter y Scardino 2017.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

La primera de ellas, y escrita más allá de los Pirineos, es la *Chronica Gallica* que termina su narración en el año 452. Citamos esta fuente porque, al igual que otras empleadas para la realización de este documento, informa de la realidad precedente a la desintegración total de la autoridad imperial. Así, notifica el ascenso del usurpador Máximo en Hispania[8] – entendido como la Hispania bajo dominación imperial, es decir, la provincia Tarraconense – y de la caída de este personaje[9], ambos hechos sucedidos en el arco temporal de los años 419-421.

También para conocer esa realidad anterior al establecimiento de los visigodos tenemos el *Chronicon* de Hidacio (c. 400-469), obispo de *Aquae Flaviae*, en la región hispana de la Gallaecia. De esta manera, sin salir de la península Ibérica, un obispo narra la realidad de esos años convulsos con la llegada de distintos "pueblos" bárbaros a Hispania[10] y con las tropelías que causan[11]. Sin embargo, y aunque siempre debemos utilizar las fuentes con suma cautela, el caso de Hidacio tiene que manejarse con especial cuidado debido a la utilización de hechos "prodigiosos", difícilmente explicables de forma racional (Bodelón García 1996). Avanzando en el tiempo, Hidacio inicia una temática que será clave en la historiografía posterior, nos referimos al conflicto de los bagaudas peninsulares. Un término anticuario y cargado de complejidad para su comprensión, pero por el que se refiere a ciertos grupos, más o menos organizados, de personas que se dedicaban al pillaje y robo con violencia[12]. Hidacio, en dos ocasiones, revela este problema generalizado que afectaba a la Tarraconense y para el que se enviaron al *dux* Asturio (Hydat., 117) y al noble Merobaudes (Hydat., 120). La fuerza de estos grupos fue tal que llegaron incluso a irrumpir en la ciudad de Tarazona y asesinar a su obispo León hacia mediados del s. V.[13] Debemos imaginar una provincia Tarraconense que desde mediados del siglo V está sufriendo el azote de los saqueos y de la violencia por parte de distintos colectivos, pues cuando el obispo de Chaves afirma que los bagaudas son derrotados por Frederico, hermano del rey Teudorico (Hydat., 150), entonces sobre la citada provincia se ciernen las incursiones suevas (Hydat., 134 ; 163 ; 165). Si Hidacio ya introduce en fechas tan tempranas el problema de los bagaudas, asimismo inicia un problema – y prejuicio – historiográfico que se extenderá durante los siglos siguientes, el de los vascones. Los vascones van a ser protagonistas de ciertos pasajes de las crónicas a analizar, siempre descritos como aquel enemigo irreductible, dispuesto a la rebelión e invariablemente violento. Hidacio ya cuenta que el rey suevo Rechiario (¿448?-456) "depreda las Vasconias" en los inicios de su reinado (Hydat., 132). El último evento digno de mención que narra este prelado para la Tarraconense es la llegada del emperador Mayoriano a Hispania para dirigirse hacia África (Hydat., 195). Hidacio no sabía – o quizás sí lo intuía – que esa era la última vez que un emperador romano pisaba el suelo de las antiguas provincias imperiales de Hispania.

Cruzando de nuevo los Pirineos hacia el norte, la llamada *Chronica Gallica* que acaba su narración en el año 511 nos ofrece una información clave para comprender el inicio y el asentamiento de la dominación visigoda en la península Ibérica, y como puerta de entrada, en la Tarraconense. Gracias a ella sabemos

8 *Chron. Gal. A. CCCCLII*, 85: *Maximus tyrannus Hispaniarum dominatum ui optinet*.

9 *Chron. Gal. A. CCCCLII*,89: *Maximus tyrannus de regno / deicitur ac Rauennam perductus sublimem spectaculorum pompam tricennalibus Honori prebuit.*

10 Hydat., 34: *Alani et Vandali et Sueui Hispanias ingressi aera CCCCXLVII.*

11 Hydat., 40: *Debaccantibus per Hispanias barbaris et seuiente nihilominus pestilentiae malo opes et conditam in urbibus substantiam tyrannicus exactor diripit et milites exauriunt*.

12 Ofrecemos esta definición neutra para alejarnos de los debates historiográficos y de las concepciones marxistas las cuales defienden que se trataban de desposeídos que buscaban alterar el orden imperante.

13 Hydat., 133: *Basilius ob testimonium egregii ausus sui congregatis Bacaudis in ecclesia Tyriassone foederatos occidit. Vbi et Leo eiusdem ecclesiae episcopus ab hisdem qui cum Basilio aderant in eo loco obiit uulneratus*.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

que hacia los años 472/473 se hace efectiva la implantación de huestes godas en distintas ciudades peninsulares, al menos en su región norte: *Gauterit comes Gothorum Ispanias per Papilonem, Cesaraugustam, et uicinas urbes obtinuit* (*Chron. Gal. A. DXI*, 78 [651]). Este sometimiento a una nueva jerarquía no tuvo por qué ser violento ya que la siguiente entrada de la crónica indica una colaboración con los bárbaros de la máxima autoridad imperial en Hispania del momento: *Heldefredus quoque cum Vincencio Ispaniarum duce obsessa Terrachona marithimas urbes obtinuit* (*Chron. Gal. A. DXI*, 79 [652]). De este modo, no podemos afirmar con total rotundidad que el comienzo de la dominación goda fuera violento, al menos no de una forma generalizada – más allá de los siempre existentes conflictos que provoca una nueva realidad –.

Como uno de los documentos más enigmáticos de los que el historiador de este período y región dispone destaca la denominada *Chronica Caesaraugustana* o Crónica de Zaragoza. Recibe este nombre porque se piensa que fue redactada en este lugar debido a las noticias locales/regionales de las que informa, y sobre las que no se detienen otras crónicas. No vamos a entrar ahora en su transmisión y si fue escrita por el obispo Máximo de Zaragoza o no (Jiménez Sánchez 2007). En cambio, sí vamos a detenernos en ella con más profundidad que en otras obras. La excepcionalidad de esta crónica radica en que informa de unos hechos tan puntuales y específicos que arroja muchísima luz para conocer la realidad de la Tarraconense a finales del s. V e inicios del s. VI. Por ejemplo, nos informa de que el emperador Mayoriano paró en *Caesaraugusta* (*Chron. Caes.*, 23a) con motivo de la expedición anteriormente mencionada. De igual modo, desmiente una llegada[14] e implantación "tranquila" de los visigodos en esta región puesto que narra hasta dos rebeliones/usurpaciones que tuvieron, al menos, algún foco y eco en la provincia; aquellas de Burdunelo[15] hacia el 497 y de Pedro[16] hacia el 506. Estas dos rebeliones, sin embargo, no indicarían un sentimiento de rechazo al invasor enquistado en el tiempo ya que, menos de 50 años después, no hay noticia de que ningún noble o potentado local apoyase la expedición franca que asedió, sin éxito, la ciudad de *Caesaraugusta* durante 49 días[17]. Por último, creemos que es digno de mención, la Crónica de Zaragoza recoge la noticia hacia el 504 de los últimos juegos circenses celebrados en una ciudad hispana[18].

Continuando con este asedio franco del 541 a Zaragoza, el obispo Gregorio de Tours (c. 538-594) explica el motivo del desenlace del episodio en su *Historia Francorum*. De esta manera, el obispo galo cuenta que la retirada el ejército sitiador se debió a la penitencia y devoción de los sitiados que procesionaron por las murallas con las reliquias – la túnica – del mártir san Vicente (Greg. Tur., *Hist*., III, 29). Además, Gregorio se hace eco de los mismos tópicos sobre los vascones utilizados por los autores hispanos y los utiliza para referirse también a los problemas que ocurrían en la región más occidental de los Pirineos. Así detalla cómo los vascones bajan desde sus montañas, arrasan lo que se encuentran a su paso y vuelven a sus lugares de origen con cautivos y botín (Greg. Tur., *Hist*., VI, 12); incluso llega a relacionar la pérdida del ejército del duque Bladaste con el territorio llamado "Vasconia" (Greg. Tur., *Hist*., IX, 7). Sin embargo, ciertas corrientes historiográficas han reducido y contextualizado la poca importancia real que

14 *Chron. Caes.*, 71a: *His consulibus Goti in Hispanias ingressi sunt.*

15 *Chron. Caes.*, 74a: *His consulibus Burdunelus in Hispania tyranidem assumit.*; y *Chron. Caes.*, 75a: *His consulibus Gotthi intra Hispanias sedes acceperunt, et Burdunelus a suis traditus et Tolosam directus in tauro aeneo impositus igne crematus est.*

16 *Chron. Caes.*, 87a : *His consulibus, Dertosa a Gotthis ingressa est. Petrus tyrannus interfectus est et caput eius Caesaraugustam deportatum est.*

17 *Chron. Caes.*, 130a : *Hoc anno Francorum reges numero V per Pampelonam Hispanias ingressi Caesaraugustam uenerunt, quam obsessam per quadraginta novem dies omnem fere Tarraconensem prouinciam depopulatione attriuerunt.*

18 *Chron. Caes.*, 85a: *His consulibus, Caesarauguste circus expectatus est.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

tuvieron estas gentes montañesas respecto a los grandes males que reproducen las fuentes (Arce Martínez 2009; 2011, 133-146). Como veremos en el siguiente apartado, la cuestión vascona es uno de los grandes debates historiográficos de la Antigüedad Tardía peninsular y ultrapirenaica[19].

Sin alejarnos de esta problemática zona del norte peninsular, que como veremos más adelante constituye un tema historiográfico en sí mismo, Juan de Bíclaro ofrece también detalles de una serie de episodios que permiten configurar la realidad sociopolítica del reinado de Leovigildo. El biclarense informa de la situación autónoma de la zona más noroccidental de la provincia Tarraconense, la región de Cantabria[20]. Podemos adivinar cómo habría en ella una serie de poderes que habría operado de manera *quasi* independiente respecto al soberano de Toledo. El autor vuelve a situar a otros poderes locales en su *Chronicon* referidos nuevamente a la zona de la Vasconia histórica, pero informa que, esta vez, esos potentados regionales parece que son derrotados y se consigue la fundación de *Victoriaco* (Ioh. Bicl., 60). Podemos pensar en esta ciudad de nueva fundación – o quizás *re*fundación – como un puesto avanzado de las redes de control visigodo, que contaría con una administración y una guarnición capaces, al menos, de controlar a las levantiscas gentes del oeste pirenaico.

Un autor imprescindible para comprender cómo se escribió la historia del reino visigodo de Toledo es Isidoro de Sevilla (c. 556-636). El ocupante de la silla arzobispal hispalense durante más de tres décadas escribió dos obras, *Chronica* y *De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum*, que, aunque no destaquen por su creatividad – puesto que incorporan información de los autores ya analizados – deben ser examinadas en la búsqueda de información valiosa para el historiador. De su *Chronica* podemos extraer el supuesto año de llegada de los visigodos a Hispania en gran número, siendo este momento el año 456 (Isid., *Chron*., 382). En su historia sobre los distintos "pueblos" que llegan a la península Ibérica, y centrándonos en la de los godos, el obispo hispalense narra hasta el reinado de Suintila (621-632). Aunque es un buen conocedor de los autores y obras que le han precedido, también disponemos en él de una fuente apta para conocer nuevos detalles, ya que, por ejemplo, cuando se refiere a la toma de las ciudades de Pamplona y Zaragoza por los godos, incorpora el sometimiento de la nobleza de la Tarraconense, la cual se habría manifestado contraria a los recién llegados[21]. Otro nuevo dato, desconocido hasta este momento, sería el motivo por el que los francos habrían abandonado el asedio de Zaragoza tras 49 días. Isidoro, desmintiendo los motivos piadosos de Gregorio, afirma que esta retirada se había producido porque el ejército godo les habría cortado su vía de escape por los Pirineos, e incluso, que habría sido una retirada comprada por *prece atque ingenti pecunia* (Isid., *Hist*., 41). Isidoro ofrece también el nombre de aquel único obispo católico que se había convertido al arrianismo por las presiones del rey Leovigildo[22]. Además, esta historia tampoco obvia las grandes victorias y expediciones militares de los reyes godos, entre las cuales aparece un enemigo reiterado, los vascones. Hasta en tres pasajes de su *Historia*, Isidoro adjudica a tres reyes distintos una intervención punitiva contra estos enemigos. Recaredo (Isid., *Hist*., 54), Gundemaro (Isid., *Hist*., 59) y Suintila (Isid., *Hist*., 63) tienen que dirigir sus huestes al norte

19 Un estado de la cuestión vascona en la Tardoantigüedad en Larrea Conde y Pozo Flores 2015.

20 Ioh. Bicl., 32: *His diebus Leouegildus rex Cantabriam ingressus prouincie peruasores interfecit, Amaiam occupat, opes eorum peruadit et prouinciam in suam reuocat ditionem*.

21 Isid., *Hist*., 34: *Inde Pampilonam et Caesaraugustam misso exercitu capit superioremque Spaniam in potestatem suam mittit. Tarraconensis etiam prouinciae nobilitatem, quae ei repugnauerat, exercitus inruptione euerit*.

22 Isid., *Hist*., 50: *Asus quoque inter cetera haeresis suae contagia etiam rebaptizare católicos et non solum ex plebem sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitate, sicut Vicentium Caesaraugustanum de episcopo apostatam factum et tanquam a caelo in infernum proiectum*.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

peninsular; mostrando un conflicto enquistado en el tiempo y siempre foco de atención de los designios reales. Por último lugar, y en atención a la región que nos atañe, el autor de las *Etymologiae* recoge la preferencia de los primeros reyes godos – cuyos dominios aún estaban centrados en las Galias – por refugiarse en la ciudad de Barcelona en caso de peligro en el norte. Sin entrar ahora en los motivos por los que estos monarcas eligen esta ciudad y no otras más cercanas a los Pirineos como *Ilerda* o *Gerunda* o la sede del antiguo poder imperial de la Tarraconense, *Tarraco*, tanto Gesaleico huyó *apud Barcinonam* (Isid., *Hist*., 37) como Amalarico escapó a *Barcinonam trepidus* (Isid., *Hist*., 40). En ambas ocasiones podemos afirmar que la ciudad citada se convirtió en la sede regia temporal del poder visigodo – cuyos antecedentes habían sido el asentamiento de la romana Gala Placidia y el rey godo Ataúlfo (Gurt Esparraguera y Godoy Fernández 2000)–.

Retornando por última vez hacia la pluma franca, el *Chronicorum* de Fredegario (†660) – no vamos a entrar aquí en el debate de si realmente existió este autor – compila y resume la información contenida en crónicas anteriores como las de Hidacio, Isidoro y Gregorio, narrando hasta el año 641 – no valoramos por tanto en este documento la *Continuatio* que recoge hasta el 768 porque no atañe a eventos o sucesos de la Tarraconense y además excede los límites temporales acordados –. Sin embargo, una vez más, esta crónica no solo recoge eventos ya testimoniados por autores anteriores, sino que ofrece nuevas informaciones para ir construyendo un marco teórico de trabajo. Entre sus aportaciones podemos mencionar dos expediciones del rey franco Gontrán a la península Ibérica desconocidas en las fuentes anteriores, una hacia el 585[23] y otra hacia el 589[24]. Igualmente, esta crónica presenta uno de los pasajes más confusos y que mayor controversia y repercusión han generado, por ello lo reproducimos íntegro:

> *Eo anno, mortuo Betterico, Sisebodus Spaniae successit in regno, uir sapiens et in totam Spaniam laudabelis ualde, pietate plenissemus. Nam et aduersus manum publecam fortiter demicauit, prouinciam Cantabriam Gothorum regno subaegit quam aliquando Franci possederant. Dux Francio nomen, qui Cantabriam in tempore Francorum egerat, tributa Francorum regibus multo tempore impleuerat. Sed cum parte imperiae fuerat Cantabria reuocata, a Gothis ut super legetur preoccupatur, et piures ciuitates ab imperio Romano Sisebodus litore maris abstulit et usque fundamentum destruxit. Cumque Romani ab exercito Sisebodi trucidarentur, Sisebotus dicebat pietate plenus : 'Eu me misero, cuius tempore tante sanguis humanae effusio fietur! Cuius cumque potebat occurrere de morte liberabat. Confirmatum est regnum Gothorum in Spaniam per mare litora usque Paereneos montes* (Fredeg., *Chron*., 33).

Ciertamente este es uno de los pasajes más mediáticos ya que afirma que Sisebuto había luchado contra el Imperio romano y había ganado Cantabria, previamente en manos francas, para el reino godo. Además dice que un duque llamado Francio la había gobernado para los francos y acaba concluyendo que el dominio godo se extendió desde el mar hasta los Pirineos. Son tantas las lecturas que se han hecho de este pasaje que no vamos a incidir en ellas sino que dejamos que cada lector extraiga sus propias hipótesis directamente de la fuente.

Volviendo a temáticas más comunes, este autor galo reincide en la problemática vascona. Un territorio que se vuelve a presentar como inestable y con cuyos dirigentes, llega a afirmar, habrían colaborado, en torno el año

23 Fredeg., *Chron.*, 5: *Anno XXVI regni sui exercitus Gunthramni Espanias ingreditur, sed loci infirmitatis grauatus protenus ad propria reuertur.*

24 Fredeg., *Chron.*, 10: *Anno XXVIIII Gunthramni exercitus in Spaniam eiusdem iusso diregitur, sed negligenciam Bosone qui capud exercitus fuit, grauitur a Gotis exercitus ille trucidatur.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

626, distinguidos personajes políticos como los obispos Palladius y Sidocus (Fredeg., *Chron*., 54). No obstante, poco más adelante Fredegario informa que en el año 632 *tota Wasconia* habría sido controlada por el rey Cariberto (Fredeg., *Chron*., 57). Sin embargo, una vez más, se constata que este territorio no podía ser contado como una región subordinada más del reino franco puesto que unos tres/cuatro años más tarde, el rey Dagoberto tuvo que acudir con un gran ejército, incluidos *decem* duques y más condes, para someter a los *Wascones omnes seniores* (Fredeg., *Chron*., 78). Estos hechos constituyen un largo pasaje en los que el autor reincide en los tópicos del mundo vascón como un mundo agreste, cuyos habitantes se refugian en los montes y huyen en vez de entablar combate, pero entre estos hechos hay un pasaje que parece indicar que no fue una victoria franca tan fácil como nos hace creer:

> *Feliciter haec exercitus absque ulla lesionem ad patriam fuerant repedati, si Arnebertum docem maxime cum seniores et nobiliores exercitus sui per neglienciam a Wasconebus in ualle Subola non fuissit interfectus.*

Con otro episodio bélico de la crónica de Fredegario vamos a dar paso a las dos últimas crónicas que también recogen multitud de detalles militares. Fredegario narra en otro de sus pasajes cómo el noble Sisenando se conjura contra el rey Suintila y pide ayuda a los francos, quienes le ofrecen su ejército a cambio de una pieza de oro. El rey Suintila se refugia en la ciudad de Zaragoza – quizás pensando que sus murallas le iban a proteger – pero finalmente su ejército le traiciona. En consecuencia, Sisenando fue proclamado rey en 631 y pagó finalmente 200.000 *solidi* en contraprestación a los francos por su auxilio militar (Fredeg., *Chron*., 73).

Los episodios de índole marcial son los que cobran protagonismo en la *Historia Wambae* del obispo de Toledo Julián (c. 642-690). En ella, el primado cuenta la ascensión al trono de Wamba en el año 672 y la rebelión y usurpación del duque Paulo un año después. Este conflicto militar tuvo como lugar de combate la Galia Narbonense, y en menor medida, la provincia Tarraconense. Narrada por Julián de Toledo, esta obra ha sido objeto de estudio y revisión en cuanto a fecha de redacción pues si bien Thompson – y los que le siguieron – expresan que fue redactada antes del final del reinado de Wamba (Thompson 1971), es decir cuando Julián no había alcanzado el rango episcopal, otros autores creen que es en los años finales del pontificado de Julián cuando es compuesta (García López 1993) y, por tanto, no tiene solo la intención de narrar unos hechos militares sino que es concebida como una obra capaz de "despertar en los potenciales soldados hispanogodos un sentimiento patriótico" durante los inicios del reinado de Égica (García Herrero 1998, 206). Volviendo a la *Historia Wambae,* en la supuesta misiva que envía el usurpador Paulo al rey Wamba se mencionan las *Clausuras* (Iul. Tol., *His. Wamb*., 762 (PL)/500 (MGH), en el sentido de paso de los Pirineos, unos caminos naturales que como analizaremos más adelante estaban vigilados por robustas fortificaciones militares. Como hemos podido comprobar, son las antiguas provincias de la Narbonense y la Tarraconense las que más quebraderos de cabeza y molestias generan al monarca visigodo, y este caso no supone una excepción pues si el duque Paulo se erige como usurpador en la Narbonense, cuenta además con la ayuda del *Ranosindum Tarraconensis prouinciae ducem* (Iul. Tol., *His. Wamb*., 7), entre otros. No sólo eso, sino que el usurpador también recluta *Francorum Vasconumque multitudines* (Iul. Tol., *His. Wamb*., 8), es decir, observamos cómo en este juego político interfieren una potencia extranjera y unas gentes que aparecen siempre dispuestas al combate. Mientras todo esto ocurre, es llamativo reseñar dónde estaba el monarca, no en su palacio de Toledo sino *illo tunc tempore, cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabriae* (Iul.

Tol., *His. Wamb*., 9). Una vez más se observa la importancia de esta región, aunque sea como morada de los irreductibles vascones. Frente a esto, Julián expone cómo el ejército real se dirige rápidamente a las Galias, foco del conflicto, tras haber derrotado a los vascones y dividido a las huestes visigodas en tres columnas. Tras pasar por el norte de la Tarraconense, sus ejércitos toman las ciudades rebeldes de Barcelona y Gerona – esta última se entrega – y marchando hacia la Galia, toman los "castra Pireneica", esas fortificaciones que hemos aludido con anterioridad (Iul. Tol., *His. Wamb*., 11). Tras estos hechos, la acción se centra en la provincia extrapeninsular por lo que detenemos aquí nuestro análisis[25].

Para concluir con el grupo de las crónicas, no podemos despreciar la *Crónica Mozárabe del 754* o también llamada *Continuatio Isidoriana Hispana*, que, si bien fue redactada ya bajo dominación musulmana, bebe de las tradiciones y fuentes anteriores y nos puede servir para comprender cómo fue entendida la invasión arabo-bereber. Antes de ello, debemos mencionar que esta crónica vuelve a recoger una *incursationem Vasconum* (*CM*, 27), si bien en este caso estaría en relación con la rebelión de Froya del 652, como apreciaremos en las fuentes epistolares. Para cerrar el análisis de las crónicas, y coincidiendo con el límite temporal de la invasión musulmana, vamos a reproducir cómo fue expresada la llegada de los nuevos señores islámicos al corazón de la Tarraconense, el valle del Ebro:

> *Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam antiquissimam ac florentissimam ciuitatem dudum iam iudicio Dei patenter apertam gladio, fame et captiuitate depopulat* (*CM*, 54)

### 2.3. Epístolas

El género epistolar puede erigirse como una de las grandes fuentes disponibles para este período pues sus autores suelen incorporar en ellas hechos puntuales y anecdóticos que, sin embargo, para el historiador son una ventana a la realidad cotidiana de los siglos V-VIII. Del mismo modo que en los apartados anteriores, vamos a seguir un orden cronológico para destripar la información más o menos oculta en las cartas de los personajes más notables de este período en la península Ibérica.

Como precedente a la desaparición total del Imperio romano, Consencio (primera mitad del s. V) narra en su epístola 11* – descubierta hace menos de 50 años por Divjak[26]– un suceso rocambolesco. Consencio cuenta cómo unos *codices* no acordes al dogma católico llegan a desencadenar una serie de conflictos en los que intervienen las capas más altas de la autoridad imperial y civil y de la jerarquía eclesiástica (Consen., *Ep*. 11*). En el fondo de la cuestión podemos observar cómo en las primeras décadas del s. V el priscilianismo tenía gran vigor en la Tarraconense, por lo que la herejía priscilianista no atendería únicamente a la provincia Gallaecia ni su potencial e influencia se habrían reducido tan rápidamente[27]. Asimismo, aunque todavía estaban bajo dominación imperial, ya podemos apreciar cómo ese Imperio empieza a aparecer distante de la realidad cotidiana de la sociedad pues únicamente la presencia y mención del *comes Hispaniarum Asterius* recuerda que el Imperio continúa existiendo, mientras que la acción de los hechos es conducida por los obispos y clérigos y, por tanto, esa realidad imperial aparece como un "telón de fondo" de las preocupaciones inmediatas de la población (Díaz Martínez 2019, 23). Incluso, aparece ya en primer plano el protagonista de los siglos posteriores, puesto que son las correrías de los "bárbaros" las desencadenantes de todo el conflicto – ellos roban los códices y los venden al obispo de Huesca –.

25 Un estudio del recorrido completo del ejército real en Parra Romo 2018.

26 Otro caso más de que la aparición de nuevas fuentes escritas es posible.

27 El más reciente estado de la cuestión sobre el priscilianismo en Escribano Paño 2021.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Otro proceso eclesiástico que nos sirve para aproximarnos a las décadas centrales del s. V son las ordenaciones de Silvano de Calahorra. Contra estas disposiciones “irregulares” se quejan por carta el metropolitano Ascanio y otros obispos al papa Hilario (Asc., *Ep. Hil*. 13), al que también informan de los deseos del difunto obispo Nundiario de Barcelona de que su sucesor fuera una persona de su confianza (Asc., *Ep. Hil*. 14) Frente a estas quejas, el papa Hilario rechaza la disposición de Nundiario y defiende a Silvano puesto que dice que le ha llegado “una carta de los notables y los propietarios de las ciudades de las gentes de Tarazona, Cascante, Calaguris, Varea, Tricio, Libia y Briviesca” defendiendo la actuación del obispo (Hil., *Ep*. 16). Gracias a este cruce de misivas podemos constatar la continuación de las jerarquías tardorromanas, configuradas en grandes *posessores* que aún tenían poder y autoridad, al menos, en el medio rural circundante a sus posesiones fundiarias.

Entre la producción epistolar de los obispos de la provincia Tarraconense destaca la del obispo Braulio de Zaragoza (c. 590-651). En sus misivas aparecen sucesos que sirven para confeccionar un cuadro de la realidad cotidiana, así, por ejemplo, informa de las malas cosechas y de las incursiones enemigas[28]– sin adjudicarlas a nadie – o de la inseguridad de los caminos para los desplazamientos a causa de los *latrones* (Braul., *Ep*., XXIV). Imaginamos que estos fueron algunos de los motivos por los que Braulio junto al obispo Eutropio solicitaron al rey Chindasvinto que eligiera como sucesor a su hijo pues estaba en capacidad de hacer la guerra a los enemigos y traer la estabilidad al reino[29]. Junto con estos asuntos de nivel nacional, la correspondencia de Braulio permite conocer otros detalles a niveles provinciales y regionales/locales. En la epístola VI de Isidoro se adivina un posible juego de intereses y una red clientelar por el asunto de la elección del obispo metropolitano de Tarragona, para el que Braulio habría propuesto una persona y la monarquía estaría pensando en otra distinta[30]. A nivel local podemos obtener información de la ciudad sede del obispado de Braulio, por ejemplo, los cultivos de los campos de alrededor[31], el número de reliquias – unas 70 – que tenía la ciudad en la primera mitad del s. VII (Braul., *Ep*., IX ) o las dificultades para aprovisionarse regularmente de *membrana* – pergamino– (Braul., *Ep*., XIV).

El sucesor en el cargo de Braulio, Tajón (†683), escribió una epístola al obispo Quírico de Barcelona en la que narra la rebelión de Froya del 652[32], donde detalla de forma muy viva los horrores que se ciernen sobre esta región[33] y como deben refugiarse dentro de los muros de *Caesaraugusta* para escapar de la masacre[34]. Asimismo, también informa de los aliados de este usurpador, los vascones:

28 Braul., *Ep*., III: *O pie domne et uirorum praestantissime, sera est inquisitio et tarde data mihi scribendi optio, quia peccatis meis ingruentibus non modo sterilitatis uel inopie malo uerum etiam luis et hostilitatis quominus inquirerem orribili sum praepeditus incursu*.

29 Braul., *Ep*., XXXVII: *ad tuam pietatem recurrere decreuimus, ut, quia conpendiosius nicil nec quicti uestre nec casibus nostris prospicimus, in uita tua et te beneualente seruum tuum dominum Recesuindum dominum nobis et regem deposcimus, ut cuius etatis est et belligerare et bellorum sudorem sufferre, ausiliante superna gratia, et noster possit esse dominus et defensor et serenitatis uestre refectio, quatenus et inimicorum insidie adque strepitus conquiescant et fidelium uestrorum uita absque pauore secura permanead*.

30 Braul., *Ep*., VI: *De constituendo autem episcopo Tarraconensi non eam quam petitis sensi sententiam regis, sed tamen et ipse adhuc ubi certius conuertat animum, illi manet incertum*.

31 Braul., *Ep*., X : *Dei et aliud quo proximi dilectio signatur. Damascinae modium unum, de qua non inuenio quod dicam, nisi forsitan id, quod nato Domino uirtus ciuitatis illius, unde hoc genus pomi ortum est, offerenda promittitur, hoc est aurum, quod a Magis oblatum sanctum refert euangelium*.

32 Un estudio muy detallado y completo para conocer el marco histórico sobre este suceso en Martínez Pizarro 2005.

33 Taion, *Ep. Quir*., 9: *Innoxius quippe multorum christianorum sanguis effunditur; alii iugulis, nonnulli missilibus plerique diuersis iaculis sauciantur, innumerabilis multitudo captiuorum abducitur*.

34 Taion, *Ep. Quir*., 11: *Cumque nos huiuscemodi causa Caesaraugustanae urbis circumseptus murorum ambitus contineret aduentumque supra taxati principis praestolaremur, omnipotentis Domini misericordiam promptissime exorantes efflagitabamus*.

> *In quo quidam homo pestifer atque insani capitis Froia tyrannidem summens, adsumptis sceleris sui peruersis fautoribus aduersus orthodoxum magnumque Dei cultorem Reccesuinthum principem fraudulenta praetendens molimina, superbo adnixu christianam debellaturus adgreditur patriam. Huius itaque sceleris causa gens effera Vasconum, Pirenaeis montibus promota, diuersis uastationibus Hiberiae patriam populando crassatur. Heu pro dolor*! (Taion, *Ep. Quir*., 5-7).

Muy interesante dentro de esta carta es la visión que presenta del enfrentamiento entre los rebeldes de Froya y los soldados de Recesvinto pues las tropas reales son calificadas como *militia christi* mientras que el adversario es calificado por Braulio como *militia diaboli*, otorgando así una sacralización a la guerra y una justificación a los actos del monarca (Castillo Lozano 2019, 27).

### 2.4. Otros documentos

Bajo este epígrafe hemos agrupado aquellos documentos que por sus características tipológicas y formales no tienen cabida en los anteriores apartados. Son esencialmente tres.

El primero de ellos es el *De fisco Barcinonensi*. Aunque se ha transmitido adjunto a las actas conciliares del concilio de Barcelona (540), se duda de cuál habría sido la época de su redacción. El documento aparece suscrito por cuatro obispos de la región más oriental de la Tarraconense, el área circundante de Barcelona, y se trata de un documento de carácter económico. Se convierte, por tanto, en una de las pocas fuentes que permiten profundizar en la realidad económica del reino visigodo de Toledo. En ella aparecen unos *numerarii* que deben encargarse de recaudar impuestos por cada modio, en total catorce *siliquas*. Aparece así la moneda como instrumento demandado para la recaudación pero también se admite el pago en especie (Souviron Bono 2009, 283-285).

El segundo de los documentos es la *Vita Sancti Aemiliani* que, si bien ha sido transmitida como una carta de Braulio, configura por sí misma una hagiografía. A grandes rasgos informa de una realidad cotidiana en la que las grandes propiedades y formas de dependencia bajoimperiales continuaban reproduciéndose, puesto que aparecen las apelaciones de *senator* (Braul., *V. Em*., 18, 22, 24, 29) y *curial* (Braul., *V. Em*., 23), e incluso la *domus* de uno de ellos situada en *Parpalines*. Cabe destacar que estas referencias aluden a grandes propietarios de tierra que continuaron ejerciendo una gran autoridad en los territorios aledaños a su centro de poder, en este caso la *domus* de *Parpalines* (Castellanos García 1996, 41). La forma de dominación del territorio y de su población por parte de estos grandes propietarios ha llevado a teorizar sobre la importancia de los lazos personales como forma de reproducción del poder aristocrático (Castellanos García 1998, 97-100) pero, sobre todo, de las redes personales establecidas por el clero respecto a la población dependiente a través de los lugares de culto en el medio rural (Castellanos García 1998, 155-168; Lauwers 2008; Mazel 2016, 97-98). De igual modo, esta *Vita* arroja luz sobre el pasaje confuso de la crónica de Fredegario concerniente a la conquista de Cantabria por los visigodos y su manera de organizarse en un "senado" (Braul., *V. Em*., 33).

El tercer objeto de este epígrafe es el conjunto de seis documentos provenientes del monasterio de Asán. En este *corpus* de documentos tardoantiguos[35] excepcionales tenemos tres donaciones – la de Aquilino, Gaudioso y Vicente –, el testamento de Vicente y dos concesiones reales de los reyes visigodos Leovigildo y Recaredo. Como estos documentos ya han sido objeto de recientes análisis (Martin y Larrea Conde 2021) nos limitamos a indicar que este *corpus* sirve para

35 Recogido en los anexos de Martin y Larrea Conde 2021, 237-243.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

introducirse en una época de aparentes cambios pero que, sin embargo, muestra una continuación, más que una ruptura con el orden social precedente. Más allá de las cuestiones religiosas y espirituales de los documentos, podemos aventurarnos en ellos para estudiar la realidad socioeconómica de la zona pirenaica en el s. VI. Nos encontramos con una región fuertemente romanizada que apenas ha percibido una subversión total de su forma de vida con la llegada de unas nuevas élites guerreras dominantes. Las tradiciones culturales y esquemas mentales de las grandes familias aristocráticas hispanorromanas continuaron predominando durante décadas (Ariño Gil y Díaz Martínez 2003).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

### 3. Una región inestable: bagaudas, suevos, vascones y usurpadores

"Una región inestable" es el eufemismo con el que podemos calificar a todos esos hechos que vertebran las fuentes de principio a fin para referirse a esta provincia. Los historiadores se han apoyado en estas fuentes para profundizar en estos episodios. No obstante, no debe ser llamativo que estos sean los sucesos más analizados puesto que son, justamente, los hechos extraordinarios, los que el cronista plasma en sus escritos. Cuatro han sido las temáticas de investigación que tienen en la Tarraconensis su espacio geográfico: las "correrías" bagaudas, las "expediciones" suevas, las "incursiones" vasconas y las usurpaciones.

Comenzamos con la cuestión bagauda ya que es la primera en aparecer dentro de los límites de este trabajo – pues transcurre a mediados del s. V –. Los análisis de las *bacaudae* tienen un amplio recorrido historiográfico. Con el auge del materialismo histórico en el siglo pasado, las concepciones de estos "grupos" se tiñeron de tintes revolucionarios o de lucha de clases (Blázquez Martínez 2007-2008, 145; Bravo Castañeda 2007, 485; Castellanos García 1997, 201; Thompson 1952) pero otras líneas historiográficas se han alejado de estos planteamientos y, así, los bagaudas han sido vistos como colectivos dispares (Sánchez León 1996, 78) que, bajo una denominación culta, podrían esconder a poderes locales e, incluso, ejércitos privados. Merece atención la posibilidad interpretativa de que estos poderes locales romanos quisieran continuar defendiendo la "romanidad" frente a los "pueblos bárbaros" y al declive del propio Imperio (Olcoz Yanguas y Medrano Marqués 2008-2009, 207). La crónica de Hidacio informa de su actividad entre las décadas centrales del s. V y se refiere a ellas con diferentes nombres como *Terraconensium multitudinem Bacaudarum* o *Aracellitanorum Bacaudarum*, por lo que esta diversidad de nombres indicaría que no estamos hablando de un mismo grupo unido sino de diversos poderes autónomos que se desenvolvían en esta zona. De igual modo, no debemos observarlos tampoco como meros salteadores ni oportunistas ya que parecen bien organizados y establecidos en el territorio (Sanz Huesma 2021a, 452-454). Continuando con esta hipótesis, coincidimos en que estos grupos armados estaban dirigidos por miembros pertenecientes a la aristocracia (Márquez Castro 2016, 98; Montecchio 2012, 100-101), como podría ser el líder Basilio. Una vez desprendidas de las etiquetas de "clase" en la historiografía actual, las posibilidades de hipótesis se multiplican a la hora de analizar las actividades bagáudicas. Por consiguiente, se pueden conjeturar hipótesis como que los suevos y los bagaudas actuaran conjuntamente e incluso que estuvieran subordinados – o aliados – al rey suevo (Márquez Castro 2016, 98) y que la desaparición de su mención en las fuentes se deba a la sumisión y el control efectivo del territorio por los visigodos – acabando con los poderes locales armados "autonomistas" (Márquez Castro 2016, 100)–. De igual modo, se puede interrelacionar la problemática bagauda con Silvano de Calahorra y la irrupción de los vascones en las fuentes (Olcoz Yanguas y Medrano Marqués 2010) frente a otros autores que no extienden

la bagaudía más allá del 454 (Sánchez León 1990, 257). No obstante, la tesis doctoral de Serrano Madroñal vuelve a profundizar en las dimensiones sociales de esta problemática histórica, destacando así la "conflictividad" que estos grupos generaron en las sociedades de su tiempo (Serraño Madroñal 2017); una muestra de que los estudios en las ciencias humanas son cíclicos y que las teorías precedentes están en constante revisión y reelaboración. Frente a la importancia que tradicionalmente se ha adjudicado a las revueltas bagáudicas, Sanz Huesma ha defendido la poca atención que reciben estos conflictos en las fuentes y cómo su resolución es adjudicada a personajes de un rango secundario, como el *magistri militum* (Sanz Huesma 2021b, 60).

La "desintegración" del Imperio romano y el lapso acaecido hasta la ordenación de Hispania por los nuevos conquistadores godos habrían provocado un auge sin precedentes de poderes locales por todo el territorio peninsular.[36] Serían potentados con intereses regionales o comarcales capaces de costear ejércitos privados y grupos armados para defender sus intereses y aspiraciones. Estos personajes serían propietarios de varias y medianas haciendas rurales como lo fueron los *possesores* y *honorati* del valle medio del Ebro (Larrañaga Elorza 2001, 417) que, como ya hemos analizado, mencionan la *Vita Sancti Aemiliani* y la correspondencia entre el papa Hilario y el metropolitano Ascanio. Este ejemplo es uno más de las redes aristocráticas que conocemos para la región nororiental de Hispania. La capacidad económica de estos potentados locales es percibida hoy en día cuando se producen descubrimientos arqueológicos en lugares insospechados, por ejemplo, la aparición de un capitel ricamente tallado en *Bursao* (Borja), un hecho que solo se puede explicar por el interés de potentados locales para mostrar su poder (Aguilera Aragón 2014, 30). Los poderosos locales, ya fueran nobles o de extracción popular, serían aquellos *tyranni* que se levantan en armas contra los mandatarios godos entre los siglos V-VII[37]. Las fuentes mencionan hasta cuatro personajes que usurpan el poder de manera ilegítima con base o secuelas en la provincia Tarraconense: Burdunelo, Pedro, Froya y Paulo.

Los dos primeros usurpadores deben ser tratados como parte de esa resistencia aristocrática de la que nos informa Isidoro que se produce con la implantación de efectivos militares visigodos en las urbes y ciudades del valle del Ebro, Pirineos y la actual Cataluña. Siguiendo las teorías de Jiménez Sánchez, creemos que fueron dos movimientos distintos en cuanto a su tipología, ya que Burdunelo sería un personaje humilde (Jiménez Sánchez 2012, 358) y Pedro un aristócrata (Jiménez Sánchez 2012, 363-364), por la forma diferenciada de sus ejecuciones. Ambos episodios, recogidos por la *Chronica Caesaragustana*, muestran la capacidad de movimiento de los grupos armados por un territorio aún sin controlar de manera efectiva por los visigodos y el radio de acción que podían suponer estas revueltas –afectan tanto al interior, Zaragoza, como a la costa, *Dertosa*–. De igual modo, la posibilidad de que los *ludi circensi* mencionados en la *Chronica* tengan una relación directa con la usurpación de Pedro – una forma de legitimarse imitando el ceremonial constantinopolitano–, formulada por Arce Martínez (Arce Martínez 2001) y desarrollada por Jiménez Sánchez (Jiménez Sánchez 2006, 108), abre nuevas posibilidades interpretativas puesto que pondría en relación los dos extremos del Mediterráneo en un momento en

36 La cuestión de la caída/ruptura y continuidad/transformación del Imperio romano hacia el mundo medieval es uno de los mayores tópicos historiográficos presentes en la ciencia histórica. Por ello, y como no es el lugar idóneo para extender nuestras argumentaciones, preferimos utilizar la palabra «desintegración». El debate ha estado dominado por las teorías continuistas de Brown 1971; 1997. Un balance general sobre los cambios en el discurso historiográfico de la Antigüedad Tardía en Escribano Paño 2011-2012; 2016. Respecto a la matización de la «crisis» del Imperio romano véase Bravo Castañeda 2012; 2013.

37 Para profundizar sobre esta concepción de *tyrannus* pero además con casos de estudio de toda la geografía peninsular, véase Castillo Lozano 2019.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

que las conexiones entre Oriente y Occidente no serían fáciles. En contraposición a esta hipótesis, M. Koch respondió afirmando que tan legítimo era pensar en que esos juegos habían sido celebrados por un usurpador como por los mismos visigodos quienes "garantizaban la continuidad de tal tradición romana en un centro importante que estaba bajo su dominio en la Península" (Koch 2006, 96-97). Asimismo, la búsqueda de la ubicación de esos posibles espectáculos en *Caesaraugusta* podría fomentar diferentes sondeos y catas arqueológicas para demostrar la existencia de un antiguo circo romano, investigaciones que ya se han efectuado respecto a un posible anfiteatro (Diarte Blasco et al. 2013). Sin embargo, no compartimos las conclusiones de Jiménez Sánchez con la causa de estas usurpaciones puesto que las concibe como movimientos de repulsa contra los visigodos para preservar el modo de "vida tradicional" (Jiménez Sánchez 2006, 365). En nuestra opinión, creemos que estos debates "etnicistas" deben ser superados pues como han afirmado Ariño Gil y Díaz Martínez "no existe más que un modelo cultural y éste es romano" (Ariño Gil y Díaz Martínez 2003, 236).

Las dos usurpaciones restantes, la de Froya (García Moreno 1987, 413-415) y la de Paulo (Castillo Lozano 2014), cuentan con una variable añadida y es que aparecen relatadas contando con unos "aliados", los vascones. Ambas narran cómo los vascones colaboran con el usurpador de manera activa y cómo el poder visigodo debe neutralizarlos. La "cuestión vascona" es una de las líneas historiográficas más ricas, con mayor recorrido y con mayores posibilidades de investigación. Antes de continuar debemos dejar claro que no nos estamos refiriendo a cuestiones étnicas ni "políticas" pues somos conscientes de la gran facilidad con la que el pasado es utilizado para construir discursos ideológicos en el presente[38], por lo que en las siguientes líneas atenderemos a cuestiones puramente historiográficas. Los denominados como vascones intervienen en multitud de episodios en las fuentes y, siempre, de manera negativa. Estas "gentes"[39] se extenderían por un gran territorio de la Tarraconense, desde la Llanada alavesa y Navarra hasta el mar Cantábrico (Martín Viso 2006, 103). No conformarían una única entidad sino comunidades independientes con diferentes líderes o potentados locales que solo en momentos excepcionales actuarían de manera conjunta. De igual modo que con los bagaudas, la denominación "vascón" sería una "etiqueta otorgada desde fuera" (Martín Viso 2006, 129) y supondría un cultismo empleado por los autores de la época para referirse a unas comunidades que "no estaban sujetas a la autoridad real, visigoda o franca" (Moreno Resano 2015, 350). En consecuencia, cuando las fuentes narran expediciones de los reyes visigodos y francos contra esta región, deberíamos concebir estos ataques contra grupos y potentados locales más que contra toda una "comunidad" homogénea. Por consiguiente, las teorías de Azkárate sobre fuertes élites militares de carácter local que mantendrían su presencia con puño de hierro en el territorio occidental de los Pirineos hasta el s. VIII insuflan un nuevo aire a la historiografía sobre los vascones, puesto que contradicen toda la tradición académica anterior (Azkárate Garai-Olaun y García Camino 2012, 332). Esta nueva corriente historiográfica se basa, sobre todo, en el registro material aparecido en las necrópolis de las actuales comunidades autónomas de País Vasco y Pamplona. La arqueología, por tanto, aparece para suplir el silencio de las fuentes escritas a la hora de comprender a los "vascones". Una arqueología que ha abandonado las teorías etnicistas – ya no se cuestionan si los artefactos son visigodos, francos o vascones[40] – y buscan aproximarse

38 Nos alejamos por tanto de toda cuestión nacionalista que creemos solo entorpece la investigación histórica y es más propia de debates pretéritos que solo buscan la confrontación.

39 Buscamos evitar la denominación «pueblo» por el significado de identidad común, con valores propios y sentimiento de pertenencia al mismo grupo que defendemos no se encontraría en esta época.

40 Continúa habiendo excepciones como Merquíriz

al solar vascón tardoantiguo con una mirada libre de prejuicios. Uno de los grandes aportes, sino el que más, de la arqueología para esta cuestión es la constatación generalizada de la abundancia de armamento en las necrópolis de este período y región. No solo hay armamento sino también una gran cantidad de manufacturas en hierro, lo que mostraría una artesanía menos simplificada de lo que se creía y por tanto una organización controlada y jerarquizada del trabajo (Azkárate Garai-Olaun y García Camino 2012, 348).

La abundancia de armamento, comparada con la inexistencia de armas en enterramientos en el resto de suelo peninsular, mostraría que este espacio de las *Vasconias* sería un lugar de recepción y circulación de las influencias francas, puesto que más al norte de los Pirineos los enterramientos con armas son abundantes (Pozo Flores 2018, 52). Frente a otras líneas interpretativas que defienden que el poder de los reyes merovingios se extendió de manera efectiva al sur de los Pirineos – controlando por tanto el territorio vascón –, Martín Viso y Pozo Flores ofrecen una visión de este territorio como un espacio de frontera, un espacio "tapón" entre dos potencias que nunca buscaron ocupar el territorio sino controlarlo y limitar la acción de sus élites (Martín Viso 2006, 131; Pozo Flores 2018, 34). Unas élites que, alejándonos de visiones étnicas, buscarían la legitimación de su poder a través de la destrucción ritual de riqueza y por eso aparecerían las sepulturas con *inhumation habillé*. El momento del enterramiento, un acto ceremonial y noble, sería el elegido para mostrar la riqueza y el poder de la familia dirigente (Pozo Flores 2018, 35), siempre en el contexto de un territorio fragmentado en poderes locales y montaraces. No obstante, las "necrópolis vasconas" no son los únicos lugares donde han aparecido armas en territorios bajo dominación goda. Pozo Flores insinúa que en el otro extremo de los Pirineos también aparecen armas (Pozo Flores 2018, 40). Se abre una nueva línea de investigación que invita a pensar que no serían cuestiones étnicas sino geográficas las que motivarían la aparición de armamento. Los lugares de conflicto, control del territorio y de paso como las *Vasconias* o el nordeste peninsular como Puig Rom (Subías Pascual et al. 2016) y el *castellum* de Sant Julia de Ramis – fortificación asociada a la necrópolis del Pla de l´Horta (Llinàs Pol et al. 2008) – serían lugares donde por unas cuestiones u otras, existiría la necesidad de portar armas.

El análisis de los vascones ha inspirado una línea de investigación sobre la problemática de los rehenes, desconocida hasta el momento en los estudios visigóticos españoles. Si bien en la historiografía internacional ya se había tratado[41], Lanz Betelu introduce esta nueva línea de investigación en la tradición historiográfica hispana al analizar los pasajes referidos en las fuentes clásicas a los *captivi* et *obsides*, abriendo nuevos horizontes que puedan tratar sobre el rehén como institución política – entendido como una persona de prestigio que permanece retenida en el bando enemigo durante un tiempo variable – en la Tardoantigüedad (Lanz Betelu 2015).

Relacionado, en parte, a la problemática vascona, se enmarca la visión historiográfica que defiende que la emisión de moneda en época visigoda estuvo directamente ligada con la situación estratégica de las cecas en zonas de conflicto – en este caso próximas al territorio vascón (Cortés Montero 2013, 63)–. Esta hipótesis aparecería reforzada con el hallazgo de monedas en la fortaleza de Sant Julià de Ramis, justo al otro lado de los Pirineos, es decir, otra vez en un lugar de frontera y en este caso con fortificaciones militares (López Vilar 2002, 45).

Irujo 2004.

41 Con carácter general en este asunto véase Barrandon y Pimouguet-Pédarros 2021; centrándose en los rehenes y cautivos en la Antigüedad Tardía véase Depreux 2000. Sobre las mismas cuestiones referidas a la Roma republicana, destaca en nuestro país García Riaza 2003.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

### 4. Conlusiones

Tras esta labor de análisis y exégesis de los textos previamente seleccionados vamos a terminar este documento ofreciendo una síntesis y unas conclusiones. En primer lugar, este trabajo se ha adentrado en las fuentes escritas contemporáneas y próximas al período objetivo de nuestra investigación. Pese a que los autores de esa época solo plasmaban los hechos y episodios que despertaban su interés, es decir, aquellos inusuales o puntuales, estas fuentes constituyen el pilar central de todo discurso construido por el historiador. Abogamos, por última vez ya, en que la revisitación de fuentes debe erigirse como la labor primera y última de todo trabajo en el ámbito de las ciencias humanas y en concreto, de la Historia. Las palabras e ideas transmitidas en pergaminos, manuscritos y copias posteriores no deben analizarse como el eco de tiempos pretéritos sino como la viva voz del narrador que nos transporta a ese pasado lejano para conocerlo en primera persona. Así, en el primer apartado hemos mostrado los ricos episodios que aportan las fuentes para conocer la Tardoantigüedad en un sector de la península Ibérica pero sin obviar los problemas que las mismas fuentes provocan y que han sido puestos de manifiesto por la historiografía moderna. Precisamente esta utilización de las fuentes por los historiadores más recientes ha sido objeto de análisis a lo largo de todo el trabajo y principalmente en el segundo apartado, donde hemos esbozado un marco general de las principales corrientes historiográficas.

Aunque a grandes rasgos hemos profundizado en una serie de temáticas comunes, destacamos la "problemática vascona" como una muestra de las posibilidades interpretativas que se abren a futuros estudios. Detrás de este colosal tema, ha aparecido toda una serie de variadas líneas de investigación que se han entrelazado unas con otras hasta formar un verdadero tejido que permite profundizar realmente en la Antigüedad Tardía. Así, tras la "problemática vascona" hemos podido reseñar cómo hay mucho más que la mera narración de sus incursiones ya que aparecen todo un sinfín de cuestiones ligadas a si eran comunidades dispersas o formaban un bloque compacto de intereses, si había potentados locales que las dirigieran, cómo actuaban los poderes religiosos de esa zona o incluso si están en relación con el establecimiento de la red de cecas en esa región. Enlazando con esta problemática aparece el estudio arqueológico de las necrópolis – asociadas en el pasado a términos etnicistas – y el análisis del sistema defensivo del reino visigodo – ya en el otro extremo de la cordillera pirenaica –. Como posibilidades todavía no lo suficientemente exploradas en esta línea historiográfica aparece una profundización mayor que la ya realizada en cuestiones de cautivos y toma de rehenes desde su percepción como figura política – una línea ya explorada en otros países –, nuevas reinterpretaciones para el papel desempeñado por la aristocracia tarraconense en las primeras décadas del dominio visigodo – ya que desde una parte de la historiografía se alude a que fue diezmada – y, aunque siempre habrá cabida en investigaciones futuras para la "problemática vascona", ya no deberá señalar de manera indirecta los yacimientos arqueológicos sino que – debido a la parquedad de información en las fuentes – debe utilizar a éstos como principal elemento del discurso histórico pues desde que fueron descubiertos en los años 90 – Aldaieta, Buzaga, Fínaga, San Pelayo – ofrecen una cantidad de datos desconocida con anterioridad en el mundo vascón.

Si bien la premisa inicial de este trabajo era un territorio, una época y unas fuentes, finalmente hemos perfilado una revisión historiográfica sobre la Antigüedad Tardía referida a la realidad hispana al tratar cómo ésta ha sido empleada por los historiadores y cuáles han sido las problemáticas y temáticas preferentes. Creo que hemos conseguido demostrar cómo, si bien los historiadores han profundizado en la bagaudía, las usurpaciones o los vascones, muchos de estos objetos de

estudio no deben permanecer aislados unos de otro sino interconectados pues, no debemos olvidar, suceden en un territorio delimitado y en un rango de tiempo concreto, es decir, no debemos observarlos desde la concatenación de conflictos sociales y políticos sino desde la postura de subordinación y relación de unos con otros ya que, en primera y última instancia, el análisis histórico tiene como objetivo el conocimiento de grupos humanos. Pese a la aparente desunión de las diversas líneas de investigación, afirmamos que todas las cuestiones analizadas en el presente artículo comparten que son expresiones de la alteridad o rechazo al orden imperante: bagaudas contra imperio, poderes locales contra poderes supralocales, gentes periféricas contra monarquías "bárbaras"… Dejar de compartimentar estos sucesos en diversos cajones historiográficos y observarlos desde un solo punto de vista, el de la conflictividad social como única categoría de análisis, permitiría ofrecer una visión de conjunto sobre cómo reaccionaron y se adaptaron las sociedades locales peninsulares a los vaivenes políticos, sociales y religiosos tras la desintegración del aparato estatal romano, elaborando así un marco teórico de trabajo válido para el análisis de diversos conflictos del Occidente europeo entre los siglos V-VIII.

## Fuentes

Asc., *Ep. Hil.*= Ascanio episcopus Tarraconense et alii, *Epistulae ad Hilarium papam*. En Martín Iglesias, J.C. (ed.). 2020. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, 252-276. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Braul., *Ep.* = Braulio episcopus Caesaraugustanus, *Epistularium.* En Riesco Terrero, L. (Ed.). 1975. *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Braul., *V. Em.* = Braulio episcopus Caesaragustanus, *Vita sancti Aemiliani.* En Vázquez de Parga, L. (Ed.). 1943. *Vita S. Emiliani*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas-Instituto Jerónimo Zurita.

*Chron. Caes.* = *Chronicorum reliquiae Caesaraugustanorum*. En Cardelle de Hartmann, C. (Ed.). 2001. *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquis ex consularibus Caesaraugustanis et Johannis Biclarensis Chronicon, Corpus Christianorum. Series latina* 173A, 1-55. Turnhout: Brepols.

*Chron. Gal. A. CCCCLII* = *Chronica Gallica A. CCCCLII*. En Burgess, R. (ed.). 2001. The Gallic Chronicle of 452: A New Critical Edition with a Brief Introduction. En Mathisen, R. W. y Shanzer, D. (Eds.). *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, 52-84. Aldershot: Ashgate.

*Chron. Gal. A. DXI* = *Chronica Gallica A. DXI*. En Burgess, R. (ed.). 2001. The Gallic Chronicle of 511: A New Critical Edition with a Brief Introduction. En Mathisen, R. W. y Shanzer, D. (Eds.). *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, 85-100. Aldershot: Ashgate.

*Conc. I Barc.* = *Concilium I Barchinonensem*, a. 540. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 58. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. II Barc.* = *Concilium II Barchinonensem,* a. 599. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,159-162. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. II Caes.* = *Concilium II Caesaragustanus*, a. 592. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,154-155. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. III Caes.* = *Concilium III Caesaragustanus*, a. 691. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 457-481. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Conc. Eg.* = *Concilium Egarense,* a. 614. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,162. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. Ger.* = *Concilium Gerundense,* a. 517. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,39-41. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. Osc.* = *Concilium Oscense,* a. 598. En Vives Gatell, J. (Ed.).1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,158. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. Ilerd.* = *Concilium Ilerdense*, a. 546. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 55-60. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

*Conc. Tarr.* = *Concilium Tarraconense,* a. 516. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*,84-88. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Consen., *Ep*. 11 = Consentius, *Epistula* 11 * (*Commonitorium domino meo sancto patri Augustino*). En Divjak, J. (Ed.). 1981. *Sancti Avrelii Avgvstini Opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 88, 51-70. Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky.

*CM* = *Crónica Mozárabe* o *Continuatio Isidoriana Hispana*. En López Pereira, J.E. (Ed.). 2009. *Crónica Mozárabe de 754*, 179-289. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

*De fisc. Barc.* = *De fisco Barcinonensi*. En Vives Gatell, J. (Ed.). 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 54. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fortacín Piedrafita, J. 1983. La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto. *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita* 47-48, 7-70.

Fredeg., *Chron*. = Ps. Fredegarius, *Chronicorum*. En Krush, B. (Ed.). 1885.*Monumenta Germaniae Historica*, *SS rer. Merov*. 2, 18-193. Hannover: Hahn.

Greg. Tur., *Hist*. = Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* (*Historiarum libriX*). En Krusch, B. y Levison, H. (Eds.). 1937 [1885]. *Monumenta Germaniae Historica*, *SS rer. Merov*. 1, 1. Hannover: Hahn.

Hydat. = Hydatius episcopus Aqvae Flaviae, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad. a 468*. En Burgess, R.W. (Ed.). 1993. *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, 70-123. Oxford: University Press.

Hil., *Ep*. = Hilarium papam, *Epistulae*. En Martín Iglesias, J.C. (Ed.). 2020. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, 252-276. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Isid., *Chron*. = Isidorus Hispalensis, *Chronica*. En Martín Iglesias, J.C. (Ed.). 2003.*Corpus Christianorum. Series latina* 112. Turnhout: Brepols.

Isid., *Hist*. = Isidorus Hispalensis, *De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum*. En Rodríguez Alonso, C. (Ed.). 1975. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

Ioh. Bicl. = Iohannes Biclarensis abbas, *Chronicon*. En Cardelle de Hartmann, C. (Ed.). 2001.*Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquis ex consularibus Caesaraugustanis et Johannis Biclarensis Chronicon, Corpus Christianorum. Series latina* 173A, 57-83. Turnhout: Brepols.

Iul. Tol., *His. Wamb.* = Iuliani episcopus Toletanus, *Historia Wambae Regis.* En Levison, W. (Ed.). 1976.*Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Corpus Christianorum. Series Latina 140, 288-330.Turnhout: Brepols.

Taion, *Ep. ad Quir*. = Taion episcopus Caesaraugustanus, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem*. En Aguilar Miquel, J. 2018. Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza. Estudio, edición crítica y traducción. *Euphrosyne* XLVI, 181-204.

Tomás Faci, G. y Martín Iglesias, J.C. 2017. Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586). *Mittellateinisches Jahrbuch: internationale Zeitschrift für Mediävistik* 52 (2), 261-287.

## Bibliografía

Aguilera Aragón, I. 2014. Un capitel visigodo hallado en la iglesia de San Bartolomé de Borja (Zaragoza). *Cuadernos de Estudios Borjanos* LVII, 13-33.

Arce Martínez, J. 2001. *Ludi circenses* en Hispania en la Antigüedad Tardía. En Nogales Basarrate, T. y Sánchez-Palencia Ramos, F.J. (Eds.), *El circo en Hispania romana (Mérida, 22, 23 y 24 de marzo de 2001)*, 273-283. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Arce Martínez, J. 2009. Vascones y visigodos. En Andreu Pintado, J. (Coord.), *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 243-251. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Arce Martínez, J. 2011. *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Ariño Gil, E. y Díaz Martínez, P.C. 2003. Poblamiento y organización del espacio: la Tarraconense pirenaica en el siglo VI. *Antiquité Tardive* 11, 223-237.

Azkárate Garai-Olaun, A. y García Camino, I. 2012. El espacio circumpirenaico occidental durante los siglos VI al X d.C. según el registro arqueológico: algunos interrogantes. En Caballero Zoreda, L., Mateos Cruz P. y García de Castro Valdés, C. (Coords.), *Asturias entre visigodos y mozárabes: (visigodos y omeyas, VI, Madrid, 2010)*, 331-351. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Barrandon, N. y Pimouguet-Pédarros, I. 2021. *La transgression en temps de guerre : De l'Antiquité à nos jours*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Blázquez Martínez, J.M. 2007-2008. Los vascones en las fuentes literarias de la Antigüedad y en la historiografía actual. *Trabajos de Arqueología Navarra* 20, 103-150.

Bodelón García, S. 1996. Idacio: prodigios y providencialismo en su crónica. *Memorias de historia antigua* 7, 117-132.

Bravo Castañeda, G. 2007. ¿Revolución en la antigüedad tardía? Un problema historiográfico. *Gerión* 25 (Extra 1), 481-487.

Bravo Castañeda, G. 2012. ¿Otro mito historiográfico?: la crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate. *Studia Historica: Historia Antigua* 30, 115-140.

Bravo Castañeda, G. 2013. ¿Crisis del Imperio Romano? Desmontando un tópico historiográfico. *Vínculos de Historia* 2, 13-26.

Brown, P. 1971. *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson.

Brown, P. 1997. The World of Late Antiquity Revisited. *Symbolae Osloenses* 72, 5-30.

Burgess, R.W. 2011. *Chronicles, Consuls, and Coins: Historiography and History in the Later Roman Empire*. London: Routledge.

Castellanos García, S. 1996. Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII). *Studia Historica: Historia Medieval* 14, 29-46.

Castellanos García, S. 1997. Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del alto Ebro (siglos V-VI). *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 199-207.

Castellanos García, S. 1998. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Visigoda: la Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones.

Castillo Lozano, J.A. 2014. La figura del *tyrannus*, del rebelde, en la tradición visigoda a través de las obras de Julián de Toledo. *Herakleion* 7, 85-101.

Castillo Lozano, J.A. 2019. *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo. El tirano en las obras de Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*. Murcia: EDITUM.

Collins, R. 2004. *Visigothic Spain 409-711*. Oxford: Blackwell Publishing.

Cortés Montero, R. 2013. Calagorre: la ceca visigoda de Calahorra. Aproximación a sus monedas reales. *Kalakorikos* 18, 59-71.

Croke, B. 1992. *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries*. Brookfield: Ashgate Publishing Company.

Depreux, P. 1999. Princes, princesses et nobles étrangers à la cour des rois mérovingiens et carolingiens : alliés, hôtes ou otages ? En *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* vol. 30, 133-154. Paris: Publications de la Sorbonne.

Diarte Blasco, P., Martín López, A., Sebastián López, M., Pueyo Anchuela, Ó., Casas Sáinz, A. y Pocoví Juan, A. 2013. Una nueva hipótesis sobre la localización del anfiteatro de Caesaraugusta (Zaragoza, España). *Pyrenae* 44 (1), 117-134.

Díaz Martínez, P.C. 1998. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia. Revista de la Antigüedad* 1, 175-195.

Díaz Martínez, P.C. 2011. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal.

Díaz Martínez, P.C. 2019. El Mediterráneo occidental 410-430: entre herejes y bárbaros. El punto sin retorno de un Imperio. *Revista de Menorca* 98, 11-38.

Escribano Paño, M.V. 2011-2012. El concepto de decadencia y la Antigüedad tardía. *Salduie* 11-12, 135-145.

Escribano Paño, M.V. 2016. ¿Decadencia romana y Antigüedad Tardía? Los términos del debate historiográfico actual. En Romero Recio, M. (Coord.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas,* 177-191. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Escribano Paño, M.V. 2021. El priscilianismo hoy: balance, perspectivas y aportaciones sobre la injerencia imperial en los conflictos eclesiásticos. *Gerión* 39 (2), 469-484.

Fernández, D. 2017. *Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300–600 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

García Herrero, G. 1998. Sobre la autoría de la "Insultatio" y la fecha de composición de la "Historia Wambae" de Julián de Toledo. En *Arqueología, Paleontología y Etnología* 4 (Monográfico: Jornadas Internacionales "Los visigodos y su mundo" Ateneo de Madrid. Noviembre de 1990, 185-214. Madrid: Consejería de Educación y Cultura. Comunidad de Madrid.

García López, Y. 1993. La cronología de la "Historia Wambae". *Anuario de Estudios Medievales* 23 (1), 121-139.

García Moreno, L.A. 1987. Algunas cuestiones de Historia navarra en la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII). *Príncipe de Viana. Anejo* 7, 407-416.

García Moreno, L.A. 1991. La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y nobleza en el Reino Visigodo. Homenaje personal al maestro Luis Suárez Fernández. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 3, 13-24.

García Riaza, E. 2003. *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: diplomacia y derecho de guerra*. Vitoria: Universidad del País Vasco.

Gurt Esparraguera, J. M. y Godoy Fernández, C. 2000. Barcino, de sede imperial a *urbs regia* en época visigoda. En *Sedes regiae (ann. 400-800)*, 425-466. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres.

Jiménez Sánchez, J.A. 2006. Los últimos *ludi circenses* realizados en Hispania en época visigoda. *Faventia* 28, 99-113.

Jiménez Sánchez, J. A. 2007. Acerca de la denominada Crónica de Zaragoza.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 58 (177), 339-367.

Jiménez Sánchez, J.A. 2012. El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense (siglos V-VI). *Hispania: Revista española de historia* LXXII (241), 347-366.

Koch, M. 2006. *Gotthi intra Hispanias sedes acceperunt*. Consideraciones sobre la supuesta inmigración visigoda en la Península Ibérica. *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental* 37 (2), 83-104.

Kötter, J. M. y Scardino, C. (Eds.). 2017. *Gallische Chroniken*. Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike (KFHist). Leiden: Brill.

Lanz Betelu, J. Captivi et obsides en el Pirineo occidental (siglos V-VII d.C.). *Príncipe de Viana* 76 (261), 335-346.

Larrañaga Elorza, K. 1998. A vueltas con los obispos de Pamplona de época visigoda. Apostillas a una réplica. *Hispania Sacra* 50, 35-62.

Larrañaga Elorza, K. 2001. La ciudad tardorromana del área circumpirenaica occidental: crisis y transformaciones. *Antigüedad y Cristianismo* XVIII, 401-424.

Larrea Conde, J.J. 1996. El obispado de Pamplona en época visigoda. *Hispania Sacra* 48, 123-147.

Larrea Conde, J.J. y Pozo Flores, M. 2015. Vasconia en la Tardoantigüedad: de la antropología a una historia en pedazos. *RIEV* 60 (1), 42-77.

Larrea Conde, J.J. y Pozo Flores, M. 2019. La Tarraconense occidental, de la reforma de Diocleciano a la reforma gregoriana. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 49 (2), 133-163.

Lauwers, M. 2008. Territorium non facere diocesim. Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V[e]-XIII[e] siècles). En Mazel, F. (ed.), *L´espace du diocèse. Genèse d´un territoire dans l´Occident médiéval (V-XIII siècle)*, 23-51. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Llinàs Pol, J., Tarrés Farrés, A., Montalbán Martínez, C., Frigola Triola, J., Merino Serra, J. y Agustí Farjas, B. 2008. Pla de l´Horta (Sarrià de Ter, Girona): Una necrópolis con inhumaciones visigodas en la Tarraconense oriental. *Archivo Español de Arqueología* 81, 289-304.

López Vilar, J. 2002. Aportació a la numismàtica visigoda: nous trients tarraconenses de Suíntila i Khindasvint. *Acta Numismática* 32, 45-49.

Lorenzo Jiménez, J. 2010. El valle del Ebro a través de los Banu Qasi. En Sénac, P. (Dir.), *Villa 3. Histoire et archéologie des sociétés de la Vallée de L'Èbre (VII-XIe siècles)*, 217-240. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.

Marco Simón, F., Sopeña Genzor, G. y Pina Polo, F. (Eds.). 2012. *Aragón antiguo: fuentes para su estudio*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Márquez Castro, B. 2016. Aproximación a las relaciones de poder entre la bagauda tarraconense y la monarquía sueva a través de la Crónica de Hidacio (441 d.C.-454 d.C.). En Núñez de Prado y Clavell, S., de la Fuente Polo, P. M.ª , Perruca Gracia, M. y Rodríguez Abengózar, J. (Eds.), *I Congreso de Jóvenes Historiadores*, 89-107. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos.

Martin, C. y Larrea Conde, J. J. (Eds.). 2021. *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d´Asán*. Bordeaux: Ausonius Scripta Mediaevalia.

Martín Viso, I. 2006. La configuración de un espacio de frontera: propuestas sobre la vasconia tardoantigua. En Espinosa Ruiz, U. y Castellanos, S. (Eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía. Actas de las Jornadas sobre Antigüedad Tardía en el Norte de la Península Ibérica (Logroño, 14-15 abril 2005)*, 101-140. Logroño: Universidad de la Rioja.

Martínez Pizarro, J. 2005. *The Story of Wamba. Julian of Toledo's "Historia Wambae regis"*.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Mazel, F. 2016. *L´évêque et le territoire. L´invention médiévale de l´espace (Ve-XIIIe siècle)*. Paris: Seuil.

Merquíriz Irujo, M.Á. 2004. Necrópolis visigoda de Pamplona. *Trabajos de Arqueología Navarra* 17, 43-90.

Montecchio, L. 2012. "Bacaudae" nella penisola iberica durante il secolo V. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 24, 91-108.

Moreno Resano, E. 2015. Vascones, francos y visigodos entre los siglos VI y VII: dinámicas de delimitación y división del solar vascón. *Príncipe de Viana* 76 (261), 347-358.

Olcoz Yanguas, S. y Medrano Marqués, M. 2008-2009. Basilio y los bagaudas. *Turiaso* XIX, 183-240.

Olcoz Yanguas, S. y Medrano Marqués, M. 2010. El cisma del obispo calagurritano Silvano, los bagaudas, y el origen del obispado de Pamplona. *Kalakorikos* 15, 291-311.

Orlandis Rovira, J. 1978. La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo. *Anuario de Historia del Derecho Español* XLVIII, 277-306.

Orlandis Rovira, J. y Ramos-Lissón, D. 1986. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Parra Romo, Á. 2018. El ejército visigodo en campaña, Wamba y la secesión de la Narbonense. *Studia Historica: Historia Antigua* 36, 221-251.

Pozo Flores, M. 2018. Vascones y wascones. Las relaciones entre las dos vertientes de los Pirineos occidentales según las fuentes escritas y los testimonios arqueológicos (siglos VI-VIII). En Gasc, S., Sénac, P., Venco C. y Laliena Corbera, C. (Eds.), *Las fronteras pirenaicas en la Edad Media (siglos VI-XV) = Les frontières pyrénéennes au Moyen Âge (VIe-XVe siècles)*, 25-65. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Sánchez León, J.C. 1990. Sobre el final del bagaudismo en Galia e Hispania. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Ha Antigua* 3, 251-258.

Sánchez León, J.C. 1996. *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el bajo imperio*. Jaén: Universidad de Jaén.

Sanz Huesma, F.J. 2021a. Hidacio y los bagaudas. *Hispania Antiqua* XLV, 442-462.

Sanz Huesma, F.J. 2021b. La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 49-65.

Serrano Madroñal, R. 2017. *La conflictividad social en la tardoantigüedad: un análisis sociológico y lexicológico. Estudio sobre los principales conflictos del occidente tardorromano: bagaudas, circunceliones y priscilianistas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Souviron Bono, S. 2009. Fiscalidad y control eclesiástico en la Hispania visigoda: supervisión de almas e impuestos. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 31, 275-289.

Subías Pascual, E., Puig Griessenberger, A., Codina i Reina, D. y Fiz Fernández, J.I. 2016. El castrum visigòtic de Puig Rom revisitat. *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos* 47, 75-96.

Tejerizo García, C. 2022. Contra la Antigüedad Tardía: algunas reflexiones en torno al sistema de poblamiento post-romano en Europa occidental. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 30 (2), 7-30.

Thompson, E.A. 1952. Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain. *Past & Present* 2, 11-23.

Thompson, E.A. 1971. *Los godos en España*. Madrid: Alianza Editorial.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 149-165, 2023
doi.org/10.6018/ayc.568641

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Cavallini, A. 2023. La figura de Juan el Bautista en la exégesis de Ambrosio de Milán. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 149-165. https:/doi.org/10.6018/ayc.568641

# La figura de Juan el Bautista en la exégesis de Ambrosio de Milán

## The figure of John the Baptist in the exegesis of Ambrose of Milan

Andrea Cavallini
*Pontificia Università Gregoriana,*
*Roma, Italia*
cavallini@unigre.it
orcid.org/0009-0002-7949-0913

Recibido: 3-5-2023
Aceptado: 25-9-2023

**Resumen**

La figura de Juan Bautista es a menudo objeto de comentario por parte de Ambrosio de Milán, especialmente en la *Expositio* sobre el Evangelio de Lucas. Los textos evangélicos que hablan del Precursor plantean diversas cuestiones exegéticas y teológicas, que Ambrosio aborda con el trasfondo de la disputa con los arrianos y los novacianos. En el centro del discurso se encuentran una serie de importantes binomios conceptuales –Antiguo y Nuevo Testamento, ley y gracia, penitencia y sacramentos– que Ambrosio declina tratando de afirmar tanto la alteridad como la continuidad entre unos y otros. Juan el Bautista es también un ejemplo de ascetismo, útil para la exhortación, y sobre todo un modelo de valentía al oponerse a la injusticia del poder político.

**Palabras clave:** Ambrosio de Milán, Juan Bautista, Evangelio de Lucas, Arrianismo, Novacianismo

**Abstract**

The figure of John the Baptist is often the subject of commentary by Ambrose of Milan, especially in the *Expositio* on the Gospel of Luke. The Gospel texts that speak of the Forerunner raise various exegetical and theological questions, which Ambrose addresses having as a background the dispute with the Arians and the Novatians. At the center of the discourse are several important conceptual pairs – Old and New Testaments, law and grace, penance and sacraments – which Ambrose declines by trying to affirm both the otherness and the continuity between the two. John the Baptist is also an example of asceticism, useful for exhortation, and above all a model of courage in opposing the injustice of political power.

**Keywords**: Ambrose of Milan, John the Baptist, Gospel of Luke, Arianism, Novatianism

**Sumario**

1. Juan el Bautista y Ambrosio. 2. El sacerdocio hebraico y el sacerdocio de Cristo. 3. El Hijo de Dios y el hombre. 4. El antes y el después. 5. La gracia y la ley. 6. El sacramento y la penitencia. 7. La manifestación trinitaria en el bautismo de Jesús. 8. El martirio de Juan.

## 1. Juan el Bautista y Ambrosio

La figura evangélica de Juan Bautista vive momentos de mayor o menor atención a lo largo de la época patrística. Si para los siglos II y III, en plena controversia gnóstica, el Bautista es un personaje de excepcional importancia tanto para los autores eclesiásticos como para algunos gnósticos heterodoxos, es fácil observar cómo en el periodo siguiente decae el interés específico por su figura[1]. Por otra parte, todo autor que se aventura en la predicación litúrgica, y más aún en el comentario de uno de los cuatro evangelios canónicos, se encuentra con la imagen del precursor y tiene que interpretarla.

Ambrosio de Milán no es una excepción. En muchas obras del obispo milanés, como surgidas de la memoria bíblica del predicador, se recuerda y perfila la figura de Juan. Además, sabemos que en la época del episcopado de Ambrosio (374-397) el Bautista gozó de un cierto éxito de culto en el norte de Italia, gracias a la llegada de varias reliquias, expuestas en las distintas basílicas. En Milán, los restos del Bautista se colocaron en la *Basilica Apostolorum*, consagrada por Ambrosio en 386. Incluso el emperador sentía especial devoción por el precursor: en 394 Teodosio (Emperador de 379 a 395), de camino a Italia para luchar contra Eugenio, usurpador en la Galia en 392 y reconocido como Augusto por toda Italia, se detuvo en oración en la iglesia que había dedicado al Bautista, a poca distancia de Constantinopla, donde se conservaba la cabeza del Bautista (Cracco Ruggini 1998).

Desde un punto de vista teológico, la exégesis de la figura de Juan conlleva casi naturalmente, debido al particular ministerio del precursor, la cuestión de la relación entre la antigua y la nueva economía, entre la ley y la gracia, así como, debido al carácter penitencial del bautismo joánico, la paralela cuestión antropológica (y eclesial-sacramental) del papel de la penitencia en la vida cristiana. Estos temas teológico-exegéticos tuvieron cierta relevancia en la época de Ambrosio debido a las ideas, respectivamente, del arrianismo y del novacianismo con las que tuvo que lidiar el obispo de Milán. El Bautista se presta también a lecturas tópicas, realizadas por Ambrosio en beneficio de sus oyentes, pero también del suyo propio: si la vida austera de Juan en el desierto es una llamada a la ascesis para todos los cristianos, el episodio de su martirio escenifica un choque entre profeta y autoridad civil que el obispo de Milán puede relacionar directamente con su experiencia personal.

Una buena pista para recoger el conjunto de las reflexiones ambrosianas sobre el precursor es la extensa *Expositio evangelii secundum Lucam*, un comentario al tercer evangelio donde se encuentra una amplia exégesis de los acontecimientos que rodearon el nacimiento y el ministerio del Bautista[2]. La *Expositio* es

1 Para una primera aproximación sobre la figura del Bautista en la patrística, véanse Marichal 1974 y Starowieysky 2007. Sobre la interpretación de la figura de Juan y el episodio del bautismo de Cristo en los siglos II y III, véanse los capítulos "Juan el Precursor" y "Bautismo de Jesús" en Orbe 1987, tomo II, 627-645 y 646-677. Más específicamente sobre la exégesis origeniana en comparación con la de Heracleón: Castellano 1998. Para una reconstrucción general de la exégesis patrística sobre el Bautista hasta el siglo V, pero limitada al cuarto evangelio, véase Flores Ramos 1988.

2 Se podría pensar que tener el Evangelio de Lucas como texto de base ya da cierta perspectiva sobre Juan el Bautista. En efecto, los evangelistas destacan aspectos diferentes de la figura del Bautista. Lucas, en comparación con Marcos, está menos interesado en vincular a Juan con Elías, el profeta que había de volver, y en comparación con Mateo hace menos hincapié en que las expectativas proféticas de Juan se cumplan en Jesús: véase Lupieri, 1988. Aún diferente es la perspectiva del cuarto Evangelio, que

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

una obra madura, nacida de la reelaboración de las homilías dominicales pronunciadas por Ambrosio en los años 377-389 y escrita en la forma que conocemos a finales del año 389 y principios del 390 (Palanque, 1933; Coppa, 1978; Visonà, 2004). La *Expositio* permite encontrar prácticamente todos los problemas interpretativos que plantea la figura de Juan y organizar, en torno a esta trama, las demás menciones presentes en el corpus ambrosiano[3]. Un discurso aparte requiere el martirio del Bautista, episodio que Lucas no narra y que, por tanto, está ausente de la *Expositio*, pero al que Ambrosio ha dedicado amplio espacio en otros lugares, a partir de las narraciones de Mateo y Marcos (Mt. 14:3-12; Mc. 6:17-29).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

## 2. El sacerdocio hebraico y el sacerdocio de Cristo

El primer capítulo del evangelio de Lucas, dedicado en gran parte a Juan el Bautista, comienza, tras el prólogo, con el relato del anuncio del nacimiento del precursor. La narración se abre con la descripción de sus ancianos padres, Zacarías e Isabel. La interpretación general que hace Ambrosio del pasaje (pero quizá de todo el primer capítulo de Lucas) es que se trata de una *laudatio*: el evangelista pretende ennoblecer, es decir, celebrar, a Juan Bautista mencionando, según las reglas del *genus laudativum*, el honor de sus padres, sus hechos admirables, sus santas costumbres, la importancia de la tarea que se le encomendó y su martirio[4]. Estos son los elementos típicos de la *laudatio* (y *vituperatio*), que se extiende al nacimiento, la educación, los bienes externos e internos y la muerte de la persona a la que se alaba, pero también a su *genus*.

Ambrosio sigue de cerca a Orígenes al comentar el hecho de que Zacarías e Isabel son calificados como justos e intachables ante Dios (Lc. 1:6)[5], pero se fija de forma independiente en el tema del sacerdocio: de hecho, Zacarías e Isabel son ambos de familia sacerdotal, de nobleza, por tanto, no mundana sino religiosa, y, por tanto, Juan el Bautista también es de linaje sacerdotal. Este es, según Ambrosio, el tema fundamental del evangelio de Lucas que puede describirse como una gran inclusión entre la imagen inicial de un sacerdote (Zacarías) y el sacrificio final de Cristo, que es víctima y sacerdote al mismo tiempo (*Exp.* prol.7 y III.36).

¿Cuál es la relación entre el sacerdocio judío y el sacerdocio de Cristo? El antiguo sacerdocio es *typus* del de Cristo (*Exp*. I.23). Al comienzo del Evangelio se habla de Zacarías ofreciendo la oblación de incienso en el Templo cuando se le aparece el ángel Gabriel (Lc. 1:8-21). El hecho de que varios sacerdotes se turnaran, elegidos al azar, en el oficio de sumo sacerdote –Ambrosio piensa erróneamente que se trate del sumo sacerdote en el Santo de los Santos–, es señal de que había una espera nunca satisfecha del verdadero sacerdote, es decir, de Cristo: “Por tanto, era elegido uno; pero era otro el que estaba simbolizado. Se buscaba aquel verdadero sacerdote para la eternidad, al que se dice: *Tú eres sacerdote para siempre*, al que había de reconciliar al Padre con el género humano, no a través de la sangre de unas víctimas, sino con la propia sangre” (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.22: traducción de López Kindler 2023, 68)[6].

presenta al Bautista como testigo de la encarnación. Sin embargo, el predicador Ambrosio, aunque sigue el texto de Lucas, tiene en mente la figura más compleja resultante de la fusión de las distintas tradiciones neotestamentarias.

3 Las fuentes clásicas y patrísticas utilizadas por Ambrosio para sus homilías y para la reelaboración del texto son múltiples: véase Coppa, 1978: 25-37. Para la figura de Juan Bautista son de especial interés las *Homilias sobre el Evangelio de Lucas* de Orígenes y el *Comentario al evangelio de Mateo* de Hilario de Poitiers.

4 *Exp.* I.15: *Docet nos scriptura divina non solum mores in his qui praedicabiles sunt, sed etiam parentes oportere laudari, ut veluti transmissa immaculatae puritatis haereditas in his quos volumus laudari praecellat. Quae enim alia intentio hoc loco sancti evangelistae nisi ut sanctus Iohannes Baptista nobilitetur parentibus miraculis moribus munere passione?*.

5 *Exp.* I.17-20. Véase Orígenes, *Hom. in Luc.* II.

6 *Exp.* I.22: *Ille quaerebatur verus in aeternum sacerdos, cui dicitur: tu es sacerdos in aeternum, qui non hostiarum cruore, sed proprio patrem deum generi reconciliaret humano*.

Como es lógico en la visión tipológica de los elementos del Antiguo Testamento desarrollada en los primeros siglos cristianos, una vez llegada la verdad que es Cristo, los símbolos que la prefiguraban deben ceder el paso. El verdadero sacerdote se ha revelado y el antiguo sacerdocio ha llegado a su fin: "Ahora, dado que ha venido la Verdad, abandonemos los símbolos, sigamos a la Verdad. En aquel tiempo ciertamente había turnos, ahora hay perpetuidad". En el siglo IV, sin embargo, la crisis arriana llevó a los autores nicenos a subrayar la presencia real del Hijo, Verbo eterno de Dios, incluso en las instituciones del Antiguo Testamento. Ambrosio añade entonces: "Pero existía, y existía con certeza, aquel cuyas funciones se ejercían" (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.22: traducción de López Kindler 2023, 68)[7]. Se manifiesta aquí un aspecto de la concepción ambrosiana de la relación entre la antigua y la nueva economía, paralela a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Pizzolato 1978: 43-87): así como en las páginas de la ley y de los profetas está ya presente Cristo, único autor de toda la Escritura, en los ritos del antiguo sacerdocio estaba ya presente, de forma real y encubierta, el verdadero sacerdote.

¿Qué sentido tiene, pues, en este contexto el hecho de que Juan sea de linaje sacerdotal? Ambrosio ve en ello una señal de que Juan personifica en sí mismo toda la expectación del Antiguo Testamento. En el evangelio de Lucas, el Bautista es claramente una figura fronteriza entre la economía de la ley y los profetas y la economía de Cristo. Esta frontera, sin embargo, no debe entenderse como el punto en el que termina un segmento y comienza otro, pues lo nuevo no es como lo viejo, sino que es su cumplimiento. El Nuevo Testamento no acaba con el Antiguo, sino que el Antiguo desemboca en el Nuevo. Este, según Ambrosio, es el sentido de la afirmación de Jesús de que no ha venido a abolir la ley, sino a cumplirla (Mt. 5:17), porque él es el esperado del Antiguo Testamento (*Exp.* I.23). Precisamente por ello, el linaje sacerdotal de Juan adquiere el valor de unión y continuidad, y Ambrosio subraya que Juan es el vínculo natural entre las dos épocas: "Tales antepasados debía tener el precursor de Cristo, de manera que se viera que la fe en la llegada del Señor que predicaba, no había surgido de repente, sino que la había recibido de sus padres y le había sido infundida por derecho de naturaleza" (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.16: trad. López Kindler 2023, 64)[8]. La fe del Bautista en la venida de Cristo no aparece, por tanto, como una invención repentina del individuo, sino que es el resultado natural de una historia que comenzó generaciones antes.

Con este tema notamos ya una actitud constante de Ambrosio: por un lado, distinguir claramente a Juan como representante de lo viejo, de la ley, de lo humano, de Jesús que es la novedad de Dios hecha hombre. Por otro lado, afirmar que lo viejo y lo nuevo están en una relación de continuidad y finalidad. La duplicidad corresponde a diferentes preocupaciones pastorales. La primera, como ya se ha mencionado, es responder a las ideas arrianas que circulaban por Milán.

## 3. El Hijo de Dios y el hombre

Estamos en las últimas décadas del siglo IV, un siglo atravesado por la disputa arriana. En particular, debido a la tendencia arriana de su predecesor, Ambrosio tuvo que enfrentarse con la presencia de clérigos arrianos en su diócesis desde el principio de su episcopado (374). La década de los 80 fue un periodo de abierto enfrentamiento entre Ambrosio y el arrianismo, tanto en el Concilio de Aquilea del 381 como en su oposición al obispo arriano *Mercurinus Aussentius*, llegado a Milán a finales del 384, y en el episodio de las basílicas en disputa del 386. Pero no hay que pensar que en Milán

7 *Exp.* I.22: *Nunc, quia veritas venit, relinquamus speciem, veritatem sequamur. Et tunc quidem vices erant, nunc autem est perpetuitas. Erat ergo et certe erat cuius vices etiam gerebantur*.

8 *Exp.* I.16: *Tales enim maiores habere debuit praenuntius Christi, ut non repente conceptam, sed a maioribus acceptam et ipso infusam iure naturae praedicare fidem dominici videretur adventus*.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

había dos comunidades cristianas enfrentadas, una arriana y otra ortodoxa. Aunque Ambrosio habla a veces de los arrianos como una facción, la situación real en Milán no contemplaba, sin embargo, dos grupos claramente delimitados y distintos. Ciertamente había personalidades arrianas y circulaban ideas arrianas, y sobre todo estaba la presencia de la corte imperial. La mención de los arrianos como grupo debe enmarcarse en el conflicto entre el obispo y la corte. En cuanto a la comunidad milanesa, la pretensión de Ambrosio desde su elección fue presentarse como un hombre de unidad para todos los cristianos de Milán, presentándolos a todos como unidos y ortodoxos, relegando la oposición doctrinal a una pequeña minoría ajena a la comunidad milanesa o al entorno de la corte imperial (Stuart Williams 2017: 296-301 y 306-311; véase también Simonetti 1975: 553-559).

Se ha dicho que toda la *Expositio evangelii secundum Lucam* es una aguda y minuciosa catequesis antiarriana (Coppa, 1978: 43). Tal vez sea un juicio demasiado tajante, pero lo cierto es que Ambrosio al pronunciar y editar el comentario siempre tuvo en mente de forma polémica, a veces explícitamente a veces implícitamente, la doctrina y las acciones de los arrianos. No es de extrañar, pues, que al hablar de un personaje tan humanamente grande como el Bautista, Ambrosio insista en la divinidad de Jesús y en la prioridad de Jesús sobre Juan.

Con esto en mente, consideremos el tema de la grandeza. El ángel Gabriel anuncia al sacerdote Zacarías que Juan será grande: *et erit magnus coram domino* (Lc. 1:15). Ciertamente, hablamos de una grandeza espiritual y no mundana –"fue, pues, pequeño ante el mundo, pero grande de espíritu" (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.32: traducción de López Kindler 2023, 76)[9]– que aparece sobre todo en el ascetismo. La abstinencia que Juan manifiesta en su alimentación y la humildad, evidente en su vestimenta, no se encuentran bien detalladas en el Evangelio de Lucas. Ambrosio recurre entonces a Mateo y Marcos, que describen el vestido y la comida del precursor (Mt. 3:4 y Mc. 1:6). El vestido de pelo de camello se convierte en un signo de que Cristo tomó el pecado sobre sí; el cinturón de cuero simboliza el hecho de que el cuerpo ya no es una carga para el alma; las langostas representan a los gentiles reunidos por el profeta y la miel silvestre es la dulzura de la Iglesia (*Exp.* II.69-71; Kelhoffer 2005,166)[10].

La grandeza ascética de Juan es un tema recurrente. Juan es llamado *magister abstinentiae* en la última carta ambrosiana que conocemos (396-397), dirigida a la iglesia de Vercelli temporalmente sin obispo (*Ep. extra coll. trad.* XIV.29). Dos personajes habían llegado a Vercelli afirmando que no hay mérito en la abstinencia y el ayuno. Por eso Ambrosio insiste en las figuras de Elías, Eliseo y Juan (*Ep. extra coll. trad.* XIV.67), como ejemplos de la *constantia* que se deriva de tal formación ascética. La referencia al Bautista aparece precisamente como ejemplo de ayuno. Juan se entrena en ese gimnasio particular que es el desierto. Allí, a semejanza de Elías, de quien es la personificación neotestamentaria, aprende la constancia que más tarde mostrará ante la muerte (*Ep. extra coll. trad.* XIV.76). Por eso Jesús mismo hace de él un elogio y lo propone a la multitud como modelo a imitar por su firmeza ante el martirio (*Exp.* V.103; cf. Lc. 7:18-28).

Pero, más allá del ascetismo, la grandeza de Juan reside sobre todo en su papel privilegiado en la economía de Cristo. Precursor de Cristo en la vida y en la muerte, es el mayor de los profetas porque vio a Cristo y al Espíritu descender y permanecer sobre él (*Exp.* VIII.87; cf. Jn. 1:32).

Además, la grandeza de Juan no tiene comparación con la de Cristo. Según la narración lucana, el ángel Gabriel, que había dicho a Zacarías que Juan sería grande,

9 *Exp.* I.32: *Parvulus ergo in saeculo, magnus in spiritu*.

10 La fuente de esta interpretación es Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* II.2 (cf. también XIX.11).

también había anunciado a María la grandeza de Jesús (Lc. 1:32). Aquí es útil comparar el comentario de Ambrosio con el de Orígenes para apreciar el cambio de tono en clave antiarriana: el Alejandrino también señala que el ángel profetiza la grandeza tanto de Juan como de Jesús y explica que la grandeza de Juan desaparece cuando aparece la verdadera grandeza, la de Jesús[11]. Pero interpreta que la grandeza de Jesús se refiere a la glorificación, es decir, a la resurrección y ascensión. Es la grandeza real del Señor resucitado la que ha llenado todo el universo, los cielos, la tierra, los infiernos[12].

Ambrosio, en cambio, lo convierte inmediatamente en una cuestión de diferencia entre naturaleza humana y naturaleza divina: "este era grande en cuanto lo es un hombre; este lo es por cuanto es Dios" (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.10: traducción de López Kindler 2023, 94)[13]. Juan era, de hecho, tan grande en su rectitud como puede serlo una criatura, y a través de su ascetismo se perfeccionaba hasta el más alto grado. Pero Cristo, que es el Hijo de Dios hecho hombre, no tuvo que renunciar a la comida porque no podía llegar a ser mejor de lo que era, y por eso comió y bebió con los pecadores para mostrar la misericordia divina (*Exp.* II.10). La grandeza de Juan es limitada, la de Cristo ilimitada, sin fin ni principio (*Exp.* II.11 y V.110). El discurso conduce a Ambrosio a una larga y bastante técnica profesión de fe sobre la divinidad del Hijo y la unidad y trinidad de Dios, en la que se reiteran las afirmaciones antiarrianas, haciéndose eco de las fórmulas del símbolo Quicumque (*Exp.* II.12).

El tema vuelve a aparecer en el comentario sobre el testimonio que Jesús da de Juan cuando dice que es "más que un profeta" (Lc. 7.26 en *Exp.* V.109: traducción de López Kindler 2023, 301).

> Si Cristo es el profeta, ¿cómo es que Juan es el mayor de todos? ¿Acaso negamos que Cristo es profeta? No, es más, afirmo de una parte que el Señor es el profeta de los profetas y de otra digo que Juan es el mayor de entre los nacidos de mujer, no de la Virgen. En efecto, fue superior a todos aquellos de quienes podía ser igual en lo que se refiere al modo de nacer. Pero la naturaleza de este no se puede comparar a la de las generaciones humanas. No puede haber ninguna correlación entre Dios y el hombre: en efecto, cada uno es comparado con sus semejantes. En definitiva, hasta tal punto era imposible relacionar a Juan con el Hijo de Dios, que es considerado por debajo de los ángeles (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.110: traducción de López Kindler 2023, 301)[14].

## 4. El antes y el después

Afirmar la plena divinidad de Cristo significa también subrayar que es anterior a Juan. Parece lo contrario de lo que nos dice el Evangelio presentando a Juan como el precursor de Jesús, tanto en el nacimiento como en la predicación y en la muerte. Pero el propio Bautista afirma la anterioridad de Cristo, diciendo *post me venit vir, qui ante me factus est* (Jn. 1:30), indicando que Cristo es el primero, *virtute et veritate primus existens*, y que reclama para sí la primacía sobre todos (*Exp.* III.24)[15].

11 Véase Orígenes, *Hom. in Luc.* VI.8.

12 Orígenes, *Hom. in Luc.* VI.9-10.

13 *Exp.* II.10: *Ille quasi homo magnus, hic quasi deus magnus.*

14 *Exp.* V.110: *Si igitur Christus propheta, quomodo maior hic omnibus? Numquid Christum prophetam negamus? Immo et dominum prophetarum prophetam adsero et hunc omnibus dico esse maiorem, sed inter mulieris, non virginis natos. Maior enim fuit his quibus aequalis esse poterat sorte nascendi. Alia ista natura est nec cum humanis generationibus conparanda. Non potest homini cum deo ulla esse conlatio; suis enim quisque praefertur. Denique eousque cum dei filio non poterat Iohannis esse ulla conlatio, ut et infra angelos aestimetur*.

15 La anterioridad de Cristo a Juan es coherente con la estructura general de la historia sagrada, en la que

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

En el mismo relato del nacimiento de Juan se advierte la anterioridad de la dimensión divina a la dimensión humana. En el episodio de la visitación, cuando Juan se regocija en el seno de Isabel al oír la voz de María (Lc. 1:41), encontramos un ejemplo de la precedencia de lo invisible sobre lo visible. Que un niño todavía en el seno de su madre pueda percibir una presencia que aún no puede ver, muestra que el *spiritus gratiae* precede (pero también supera, absolutamente) al *spiritus vitae*, es decir, que la *gratia sanctificandi* precede siempre a la *substantia vivendi* (*Exp.* I.33; véase también *De inst. virg.* 81)[16]. Las dos mujeres se saludan con palabras proféticas, como efecto de lo que los dos niños realizan invisiblemente: "las primeras hablan de la gracia; estos desde dentro la realizan" (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.23: traducción de López Kindler 2023, 102)[17]. El encuentro entre las madres es, por tanto, ante todo el encuentro entre los hijos, en el que Cristo se dirige a Juan para ayudarle en su misión. Por eso la visitación no se reduce, según Ambrosio, a ser un episodio edificante, narrado sólo para suscitar devoción: "Hay además un motivo de piedad e incluso una norma de doctrina" (II.22: 102)[18]. Se trata más bien de un desvelamiento de la forma divina de actuar, en la que siempre es el superior quien acude al inferior para ayudarle: "La superior va a la inferior, para ayudar a esta: María a Isabel, Cristo a Juan. Incluso más tarde, para santificar el bautismo de Juan, el Señor acudió a su bautismo" (II.22: 102)[19].

Otra imagen de la relación entre Jesús y Juan, marcada por la anterioridad y preeminencia del Hijo de Dios sobre el hombre, es la de la relación entre *vox* y *Verbum*. El tercer capítulo de Lucas se abre con el verso "El Verbo de Dios se dirigió a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto" (Lc. 3:2 en *Exp.* II.67: traducción de López Kindler 2023, 130) y continúa con el relato de la predicación de Juan, que comienza a reunir a un grupo de personas que esperan

Ambrosio reconoce que la gracia precede a la ley. En *Exp.* III.21-22, Ambrosio lee con esta clave el episodio de los gemelos de Tamar, una de las mujeres mencionadas en la genealogía de Jesús al principio del evangelio de Mateo (Mt. 1:3; cf. Gén. 38:27-30). El primer hijo de Tamar, tipo de la gracia, tiende la mano y precede así al segundo, tipo de la ley, para mostrar que la gracia precede a la ley, según el esquema general de las tres etapas de la piedad, la de los patriarcas (gracia que precede a la ley), la de los reyes y sacerdotes (ley), la de los cristianos (gracia, don de la sabiduría). El tema también se menciona en el paralelismo que Ambrosio establece entre los actos del profeta Elías y los de Juan en *Exp.* I.36 comentando la frase del ángel: *praeibit in conspectu domini in spiritu et virtute Heliae* (Lc. 1:17). Elías hizo llover tras tres años de esterilidad: la lluvia alude sin duda al bautismo de Juan. Pero, ¿cuál es el equivalente de los tres años después de los cuales termina la aridez? Alegóricamente, son las tres edades de la historia sagrada, la de los patriarcas, la de la ley y los profetas, y la edad mesiánica, donde, sin embargo, Ambrosio exalta particularmente la mejor calidad de la primera sobre la segunda: "Era necesario este número místico para traer la salvación a los pueblos. Un año es el tiempo de los patriarcas: en resumidas cuentas la cosecha de aquel año entre los hombres fue tal que jamás hubo otra igual sobre la tierra. El segundo es el año de Moisés y los demás profetas. El tercero acontece con la venida del Señor nuestro Salvador" (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.36: traducción de López Kindler 2023, 78). *Exp.* I.36: *Mysticus enim numerus debebatur, ut salus populis redderetur: unus in patriarchis annus – denique de hominibus tunc anni proventus fuit, qualis non fuit postea super terram – alius in Moyse et prophetis ceteris, tertius in domini salutaris adventu*.

16 Sobre el particular papel espiritual y salvífico que Ambrosio asigna a las figuras femeninas en su comentario a Lucas: Bonney 1995 y Spataro 1993.

17 *Exp.* II.23*: Istae gratiam loquuntur, illi intus operantur*.

18 *Exp.* II.22: *Est et causa pietatis, est etiam norma doctrinae*.

19 *Exp.* II.22: *Superior venit ad inferiorem, ut inferior adiuvetur, Maria ad Elisabet, Christus ad Iohannem, denique etiam postea, ut sanctificaret baptismum Iohannis, dominus venit ad baptismum*. El principio ya aparece muy claramente en Orígenes, *Hom. in Luc.* VII.1. Esta lectura permite también a Ambrosio resolver una aparente rareza del texto evangélico que, mientras se detiene en la anunciación a Zacarías, la visitación y el nacimiento del Bautista, no menciona los años siguientes de su vida, sino que lo presenta ya como adulto en el desierto. La infancia del precursor no se ha omitido porque sea irrelevante para la historia de Jesús; al contrario, se ha silenciado *altiore consilio* (*Exp.* II.41). La presencia de Cristo en María, de hecho, actuó tan beneficiosamente en Juan que éste no conoció la infancia en absoluto (*infantiae inpedimenta nescivit*). Este es el *topos* retórico del *puer senex*, el niño que muestra rasgos de sabiduría y fortaleza propios de un adulto. *Exp.* II.30: *Neque enim ullam infantiae sensit aetatem qui supra naturam, supra aetatem in utero situs matris a mensura perfectae coepit aetatis plenitudinis Christi*.

al que los bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego (Lc. 3:16). El evangelista refiere a Juan la profecía de Isaías: "Una voz clama en el desierto" (Is. 40:3 en Lc. 3:4 en *Exp.* II.73: traducción de López Kindler 2023, 133). Con razón se le llama *vox*, comenta Ambrosio, el que anuncia anticipadamente el *Verbum*. La Palabra viene después de la voz precisamente porque es más importante: "la voz, que es inferior, antecede; el Verbo, que es superior, viene después" (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.73: traducción de López Kindler 2023, 133)[20]. Pero, como escribe San Lucas, Juan comienza a predicar porque el Verbo desciende sobre él. Así que la *vox* es un efecto del *verbum*: "se dirigió el Verbo, siguió la palabra; porque el verbo actúa dentro primero, sigue el oficio de la palabra" (II.67: traducción de López Kindler 2023, 131)[21].

## 5. La gracia y la ley

Como hemos visto, hablar de la relación entre Juan y Jesús es hablar de la relación entre lo viejo y lo nuevo. El Bautista, señala Ambrosio, es interpretado por muchos como el tipo de la ley. Esto porque así como la ley denunciaba el pecado sin poder perdonarlo, Juan predicaba la penitencia sin poder eliminar el pecado, algo que la gracia hará más tarde (*Exp.* II.68). Pero no hay oposición pura entre ley y gracia: el concepto de *praenuntius*, con su fuerte finalismo, permite mantener la unidad. El razonamiento es claro, casi silogístico: la ley y los profetas (los que llaman a la penitencia) se concentran en Juan como en su síntesis final; pero el Bautista es el *praenuntius* de Cristo. De ello se deduce que la ley y la penitencia son a su vez *praenuntiae*, una de la Iglesia, la otra de la gracia.

> Y por eso muchos aplican a San Juan la figura de la ley, porque la ley fue capaz de denunciar al pecado, pero no pudo perdonarle. La ley, en efecto, aparta del error, restringe el pecado, persuade a la penitencia a todos aquellos que siguen el camino de los gentiles, a fin de que puedan conseguir la gracia. Ahora bien, *la ley y los profetas han durado hasta Juan* (Lc 16:16) y Juan es el Precursor de Cristo. La ley es antecesora de la Iglesia, como la penitencia lo es de la gracia (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.68: traducción de López Kindler 2023, 131)[22].

La misma interpretación de Juan como *typus* de la ley se repite en el comentario del episodio evangélico del interrogatorio del Bautista a Jesús sobre su identidad mesiánica (Lc. 7:18-28. *Exp.* V.93 ss.). La cuestión es espinosa para todos los comentaristas antiguos porque, según el relato del cuarto evangelio, Juan ya había reconocido y señalado a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Limitándonos a los autores latinos del siglo IV, por ejemplo, Hilario de Poitiers (310-367) en su comentario al Evangelio de Mateo subraya la imposibilidad de aceptar el sentido inmediato del pasaje, es decir, la ignorancia de Juan sobre Jesús, y ve en Juan encarcelado la imagen de la ley que no puede reconocer a Cristo[23]. Sin embargo, incluso en un plano literal se puede explicar la misión de los discípulos de Juan, porque no pretende tener una respuesta para la ignorancia de Juan, sino para la de los propios

20 *Exp.* II.73: *Vox praecedit inferior, verbum sequitur, quod praecellit*.

21 *Exp.* II.67: *Factum verbum est, vox secuta est; verbum enim prius intus operatur, sequitur vocis officium.*

22 *Exp.* II.68: *Et ideo plerique sancto Iohanni typum legis inponunt, eo quod lex peccatum denuntiare potuit, donare non potuit; lex enim unumquemque, qui viam gentium sequebatur, revocat ab errore, restringit a crimine, paenitentiam suadet, ut gratiam consequatur. Lex autem et prophetae usque ad Iohannem, Iohannes autem praenuntius Christi. Ita lex ecclesiae praenuntia et gratiae paenitentia est.*

23 Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* 11.2: traducción de Ladaria 2010, 135: "En los hechos que se refieren a Juan se nos ofrece un significado más amplio, y con la realidad de este acontecimiento se descubre una gracia que se manifiesta en que Juan, que ya en sí mismo era profeta, profetizaba también por la situación en que se encontraba, ya que en él se revelaba la imagen de la ley".

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

discípulos: Juan los envía expresamente para que vean las obras mesiánicas del Cristo, para que crean en él, y para que aprendan a no escandalizarse de él cuando llegue el momento de su pasión (Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* 11.2-3).

Gregorio de Elvira (320-405), retomando una antigua tradición (Orbe, 1985-1996: III, 384), ve en la pregunta una referencia a la misión especial del Bautista de ser precursor no sólo en el mundo, sino también en el reino de los muertos. Asesinado por Herodes, en efecto, Juan desciende a los infiernos para anunciar la inminente venida del Salvador[24].

Ambrosio considera que el sentido literal es irremediablemente contradictorio y pasa a la interpretación espiritual. En *De fide* afirma que el *praenuntius* dudó por ser *typus* de la sinagoga (*Fid.* IV.4). En la *Exposición del Evangelio según Lucas* propone dos interpretaciones: una literal, según la cual el Bautista duda no de la mesianidad de Jesús, que había reconocido antes, sino del hecho de que debe morir (*Exp.* V.98); otra alegórica, que parte de la equivalencia entre Juan y la ley. La ley, prisionera en el corazón de los judíos (*Exp.* V.94), apenas puede dar testimonio de la gracia del bautismo con algunas figuras, pero no puede arrojar la luz de la resurrección del Señor. Por eso Juan (la ley en su estado del Antiguo Testamento) envía a los discípulos a Cristo (la ley en su cumplimiento evangélico) para que conozcan plenamente a Dios: "Juan envía a Cristo a sus discípulos para que obtengan un suplemento de ciencia, porque Cristo es la plenitud de la ley" (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.95: traducción de López Kindler 2023, 292)[25].

## 6. El sacramento y la penitencia

Hemos visto que la penitencia es *praenuntia* de la gracia. La cuestión del papel de la penitencia se plantea en el comentario de la escena del bautismo de Jesús. Ambrosio no se explaya porque los hechos son conocidos por su auditorio y porque el propio Lucas en el evangelio es muy conciso y, más que relatar el hecho, lo insinúa (*Exp.* II.83). ¿Qué valor tenía el bautismo de Juan? Era un bautismo de conversión (Lc. 3:3). Las muchedumbres que acudían a Juan eran, en efecto, hijos de Israel devueltos al Señor, tal como había dicho el ángel en el anuncio a Zacarías (Lc. 1:16), porque los que creían en Juan creían realmente en Cristo: Juan, en efecto, predicaba a Cristo y no a sí mismo (*Exp.* I.35). Coherente con su visión general de la relación Antiguo-Nuevo Testamento, Ambrosio adopta "un mismo esquema propedéutico que se repite en tres niveles: historia (Juan/Jesús), economía (ley/evangelio o iglesia) y vida personal (penitencia/gracia)" (Novo Cid-Fuentes, 2003, 152). Por lo tanto, hace una valoración positiva y preparatoria del bautismo de Juan: aunque todavía no era un bautismo en el Espíritu, era ya un bautismo en la fe (*imbre fidei*: *Exp.* I.36), porque presuponía la fe en el Mesías que iba a venir.

Desde un punto de vista histórico, debemos situar esta reflexión en el trasfondo no sólo de la disputa con los arrianos, sino también del enfrentamiento con los novacianos, contra los que Ambrosio escribió el tratado *De paenitentia* en la segunda mitad de los años ochenta. Los novacianos afirmaban que los pecados graves eran irredimibles: contra ellos Ambrosio debe afirmar que la penitencia está en continuidad con la gracia, para mostrarla

24 Gregorio de Elvira, *Tratados sobre los libros de las santas escrituras* XIV.11-12: traducción de Pascual Torró 1997, 339: "Estando Juan todavía retenido en la cárcel de Herodes, encarga dirigirse al Señor de este modo: *¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?* Pero se refería al que ha de venir a los infiernos, donde el mismo le había de preceder. Pues bien sabía él que ya había venido al mundo, habiéndolo presentado él mismo al pueblo. […] Dijo estas cosas, porque debía anunciar la venida del Señor en los dos sitios, en el mundo y en los infiernos".

25 *Exp.* V.95: *Mittit ergo discipulos ad Christum suos Iohannes, ut supplementum scientiae consequantur, quia plenitudo legis est Christus*. Esta no es la única interpretación tipológica de Juan. Juan es también tipo del pueblo judío, cuando dice que Cristo tiene que aumentar y él, en cambio, disminuir (Jn 3:30. *Exp.* II.81). En el plano del sentido místico, en cambio, el precursor indica esa cierta *virtus* que, cuando el hombre se dispone a creer en Cristo, prepara su alma llenando de virtud los valles y rebajando las montañas del orgullo (*Exp.* I.38).

como una dinámica eficaz y necesaria para la vida cristiana incluso después del bautismo. Por otra parte, contra los arrianos debe mantener una alteridad entre la penitencia de Juan y la gracia de Jesús para afirmar la no continuidad y la preeminencia de lo divino sobre lo humano. Esta doble necesidad le lleva a decir, por una parte, que el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo son radicalmente distintos, hasta el punto de parecer opuestos, tanto como lo son Juan y Jesús; por otra, que, aunque distintos, el bautismo de penitencia y el bautismo de gracia son también cercanos[26].

La proximidad y distinción entre penitencia y gracia aparece en la *Expositio* del salmo 118: comentando el versículo 123 (letra Ayin), "mis ojos se han consumido en espera de tu salvación" (*oculi mei defecerunt in salutare tuum*), Ambrosio vincula el tema de la vista a los dos lugares diferentes donde bautizaban Jesús y Juan. Según el relato del cuarto evangelio, Juan bautizó en Ainón (Jn. 3:23). El nombre de este lugar puede interpretarse como 'ojo de las penas' (*oculus suppliciorum*), es decir, una visión de tormento (*Exp. ps. CXVIII* 16.2). Los que accedían al bautismo de Juan lo hacían por miedo a los castigos divinos que éste amenazaba. Los que en cambio se acercan al bautismo de Cristo lo hacen porque ven la gracia de la pasión de Cristo. Por tanto, señala Ambrosio, una cosa es el nombre del lugar Ainón y otra el de la letra Ayin. Sin embargo, esta diferencia se recompone haciendo de las dos 'vistas' dos estadios distintos de perfección del alma. El alma imperfecta teme el castigo, el alma perfecta tiene la vista pura y no desea escapar del tormento, sino obtener el cielo: "Y quizás el de un alma imperfecta es un 'ojo de penas', pero el de una perfecta es un 'ojo de gracia', más puro y sincero, que es el designado por esta letra. A ella se dirige el alma del justo, porque la imperfecta desea solamente evitar el juicio a su pecado, mientras la perfecta aspira a adquirir el premio del Reino de los cielos" (*Exposición del salmo 118* 16.19: traducción de López Kindler 2020, 474)[27].

La oposición se reconduce a la unidad mediante el concepto del *processus virtutis* del alma. Ningún hombre comienza con la perfección, pero puede alcanzarla. Todos, por tanto, comienzan con la penitencia, como si llegaran al bautismo de Juan, y sólo lentamente, a través del dolor por sus pecados, que es como un bautismo espiritual, llegan a recibir el sacramento de Cristo.

> Nos imaginamos, sin embargo, que por el hecho de que un alma tiene ambos ojos –el de las penas y el de la gracia–, el izquierdo es el de las penas y el derecho el de la gracia, porque los hombres no pueden ser perfectos desde el principio, sino que ascienden por un progreso gradual en la virtud. Por tanto, al comienzo cada alma accede, por así decir, al bautismo de Juan, con el fin de mandar por delante la penitencia por los pecados y, en proceso paulatino, una vez que haya derramado lágrimas por sus pecados, ya limpia por un bautismo espiritual, recibe el sacramento de Cristo (*Exposición del salmo 118* 16.19: traducción de López Kindler 2020, 474)[28].

26 En las distintas obras, Ambrosio oscila entre una visión más discontinuista y otra más continuista entre los dos bautismos: en *El Espíritu Santo* y en la *Exposición del Salmo 118* se inclina más por considerar la continuidad, teniendo también en el trasfondo la doctrina origeniana del doble perdón por la gracia y por la penitencia. En cambio, en la *Exposición del Evangelio según Lucas* se detiene más extensamente en las diferencias entre la obra del hombre y la obra de Dios, quizá, como ya se ha dicho, debido a la extendida preocupación antiarriana del comentario: véase Novo Cid-Fuentes 2003, 153-160.

27 *Exp. ps. CXVIII*, 16, 19: *Et inperfectae fortasse animae oculus suppliciorum est, perfectae autem oculus gratiarum est purior atque sincerior, qui significatur hac littera, ad quam iusti forma dirigitur, quia inperfecta peccati tantummodo iudicium declinare desiderat, perfecta vero meritum regni caelestis adquirere* (véase también *Expl. ps. XXXVII*, 3).

28 *Exp. ps. CXVIII* 16.19: *Praesumimus tamen, eo quod utrumque oculum una anima habeat, et oculum suppliciorum et oculum gratiae, laevum oculum suppliciorum, dextrum gratiae, quia non a primo homines possunt esse perfecti, sed per processum virtutis ascendunt. Ante igitur unaquaeque anima quasi ad baptismum*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Pero Cristo no es sólo la meta del camino, sino también el motor de todo el *processus*. De hecho, es el autor del bautismo de Juan: "Habiendo de bautizar en el Espíritu Santo y en el fuego, anunció el sacramento del bautismo por Juan" (*La penitencia* I.8.34: traducción de Garrido Bonaño 1993, 53)[29]. El bautismo de Juan, por tanto, es ya un acto de Cristo.

Precisamente porque la diferencia entre la penitencia (Juan) y la gracia (Cristo) no es un contraste, la Iglesia mantiene ambas. Contra los seguidores de Novaciano, que se creían puros y no necesitados de penitencia, Ambrosio reitera que la penitencia es necesaria en el proceso de conversión: debido al vínculo intrínseco entre el bautismo de Juan y el de Cristo, quienes se niegan a someterse al primero –como era el caso de los judíos (*De paen.* II.6.44)– o no se someten espiritualmente a la penitencia, pierden el acceso a la gracia de Cristo, porque desprecian el plan de Dios que estableció esta sucesión. Como prueba de ello, Ambrosio trae el hecho de que el propio Jesús se hizo bautizar, él que no tenía necesidad de penitencia, y lo hizo precisamente para enseñar que la penitencia es necesaria (*De paen.* I.8.39; *Exp.* II.90-91; *De sacr.* I.5.15-16).

Los novacianos que rechazan la posibilidad de la penitencia se parecen a los fariseos del Evangelio que rechazan el bautismo de Juan. El sexto libro de la *Expositio* se abre con un comentario sobre la frase: "Y todo el pueblo que le oyó y los publicanos reconocieron la justicia de Dios, siendo bautizados con el bautismo de Juan; los fariseos, en cambio, y los legistas frustraron el designio de Dios acerca de ellos, no haciéndose bautizar por él" (Lucas 7:29-30 en *Exp.* VI.1: traducción de López Kindler 2023, 307). Lo que llama la atención de Ambrosio es el lema *iustificari deum*. Dios se justifica en el bautismo de Juan y es despreciado por los que no aceptan el bautismo: el pecador que confiesa su pecado a Dios, de hecho, atestigua que Dios es justo, se somete a la voluntad de Dios y espera la gracia (*Exp.* VI.4). Los que rechazan el bautismo de Juan, es decir, los que no admiten que son pecadores necesitados de la gracia, desprecian el plan divino de salvación. En el libro quinto, tratando de la verdadera y falsa justicia, Ambrosio había afirmado lapidariamente: "si la gracia es fruto de la penitencia, es evidente que aquel a quien desagrada la penitencia renuncia a la gracia" (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.22: traducción de López Kindler 2023, 254)[30].

El bautismo de Juan, pues, históricamente anterior al bautismo cristiano, se convirtió en un componente indispensable de éste. Era ya una revelación parcial de la verdad del bautismo cristiano, en el que el elemento de la penitencia no queda abolido, sino sublimado. La sala bautismal es, de hecho, el misterio más íntimo de la Iglesia; allí descubrió el *consilium dei*, cómo Dios hace justos a los hombres (*Exp. ps. CXVIII* 1.17).

## 7. La manifestación trinitaria en el bautismo de Jesús

Veamos ahora el aspecto de la escena del bautismo de Cristo que Ambrosio utiliza en clave explícitamente antiarriana: la manifestación trinitaria. En Lc. 3:21 leemos que sobre el recién bautizado Jesús desciende el Espíritu Santo en forma de paloma mientras una voz dice desde el cielo: "Tú eres mi Hijo amado, en ti he puesto mi complacencia". La voz del cielo es la voz de Dios, que, según Ambrosio, no se manifestó para Jesús, como si no supiera que era el Hijo, sino para Juan. Dios Padre da testimonio al Bautista de la misión del Hijo. El Espíritu Santo también se manifiesta en forma de paloma para que Juan pueda creer y dar testimonio no sólo del Hijo, sino de toda la Trinidad: "Por tanto, Cristo descendió al agua y, como una paloma, descendió el Espíritu

*Iohannis venit, ut praemittat paenitentiam delictorum, et in processu paulatim, ubi sua peccata defleverit, spiritali absoluta baptismate Christi accipit sacramentum.*

29 *De paen.* I.8.34: *Baptizaturus quoque in spiritu sancto et igni, per Iohannem baptismatis sacramenta praemisit.*

30 *Exp.* V.22: *Si gratia ex paenitentia, utique qui fastidit paenitentiam abdicat gratiam.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Santo. También Dios Padre habló desde el cielo. ¡Tienes la presencia de la Trinidad!" (*Los sacramentos* I.5.19: traducción de Cervera Barranco 2005, 78)[31].

En una pieza de abierta polémica antiarriana, Ambrosio señala que el Padre quiso mostrarnos que está presente en el Hijo diciendo: *filius meus es tu, in te conplacui* (Lc. 3:22. Cf. *Exp.* II.94); y el testimonio del Padre se confía al testimonio del Bautista, en quien Cristo mismo creyó, cuando pensó que debía ser bautizado por él:

> Si buscas el testimonio del Padre, le has escuchado de la boca de Juan. Cree a aquel a quien Cristo se confió para ser bautizado, ante quien el Padre acreditó a su Hijo con voz del cielo, al decir: *Este en mi hijo, el amado, en quien me complazco*. ¿Dónde están los arrianos, a quienes desagrada el Hijo, que ha encontrado agrado en el Padre? […] Él es testigo del Hijo. Si se duda del Hijo, no se cree en el testimonio paterno (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.94-95: traducción de López Kindler 2023, 151)[32].

Ambrosio considera central la fe del Bautista. Juan debe creer al Padre: Ambrosio tiene en mente el relato del cuarto evangelio según el cual Dios dijo a Juan que aquel sobre quien verá descender y permanecer al Espíritu es el que bautiza en el Espíritu (Jn. 1:33), citado por ejemplo en *De Spiritu Sancto* (*De Sp. San.* III.1.2-4). Pero también debe creer (según la versión mateana) que debe bautizar a aquel a quien reconoce como más fuerte que él (Mt. 3:14-15). El bautismo de Cristo y la manifestación trinitaria marcan así, en la lectura ambrosiana, un progreso en la fe y el ministerio del Bautista: si antes era el precursor que anunciaba con fe la inminente venida de Cristo, a partir de este momento se convierte en el testigo de las tres personas divinas en su unidad y distinción.

> Así dijo Juan que lo había visto y así también lo escribió Marcos. Pero Lucas añadió que *el Espíritu Santo descendió en forma corporal como una paloma*, sin que piense en que se trate de una encarnación, sino que es la apariencia exterior. Y precisamente (el Espíritu) manifiesta una apariencia exterior, para que gracias a la apariencia pudiera creer el que no veía al Espíritu, y gracias a la apariencia exterior declarar que le es común con el Padre y el Hijo un único honor en el mando, una única actividad en el misterio y un único don en el bautismo, a no ser que lo creamos impotente de que el siervo se pueda bautizar en aquél en el cual es bautizado el Señor (*El Espíritu Santo* III.1.4: traducción de Granado 1998, 178)[33].

La misma coexistencia de los temas de la fe de Juan y del Espíritu que desciende como una paloma se repite en el *De sacramentis*, donde Ambrosio explica a los bautizados que la eficacia del bautismo deriva del bautismo de Cristo, donde actúa toda la Trinidad. En el agua del Jordán, explica Ambrosio, primero descendió Cristo y luego descendió el Espíritu, para que no pareciera que Cristo necesitara la santificación del agua, ya que él mismo era

31 *De sacr.* I.5.19*: Ergo descendit in aquam Christus, et spiritus sanctus sicut columba descendit, pater quoque deus locutus e caelo est: habes praesentiam trinitatis.*

32 *Exp.* II.94-95: *Si patris testimonium quaeris, audisti a Iohanne. Crede ei cui se baptizandum credidit Christus, cui pater filium caelesti voce conmisit dicens: hic est filius meus dilectus, in quo conplacui. Ubi sunt Arriani, quibus non placet filius, in quo conplacuit pater? […] Testis est ille de filio. Si dubitatur de filio, paterno non creditur testimonio.*

33 *De Sp. San.* III.1.4: *Sic et Iohannes vidisse se dixit, ita scripsit et Marcus, Lucas autem addidit quod corporali specie descendit spiritus sanctus sicut columba, nec incarnationem illam putat fuisse, sed 'speciem'. Ideo autem speciem praetendit, ut per speciem crederet, qui spiritum non videbat, et per speciem declararet unius honoris in imperio, unius operationis in mysterio, unius muneris in lavacro cum patre et filio sibi esse consortium, nisi forte invalidum credimus, ut in eo baptizetur servulus, in quo baptizatus est dominus*. Sobre este tema, cf. Granado Bellido 1983.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

el santificador junto con el Espíritu (*De sacr.* I.5.18)[34].

Aquí nos encontramos con la misma lógica que hallamos más arriba en el comentario al episodio de la visitación, en el que Ambrosio descubre la regla de la acción divina, en la que es el superior quien se acerca al inferior. El principio que rige la visitación proporciona así la clave para interpretar también el bautismo del Señor: así como la proximidad de Jesús, todavía en el seno de María, preparó a Juan para su duro ministerio profético, así su venida para ser bautizado es el acercamiento del Señor a su siervo para santificar su acción.

### 8. El martirio de Juan

Concluimos este breve recorrido con una mirada a la muerte de Juan. Precursor en el nacimiento y la predicación, el Bautista lo fue también en la muerte, realizando así plenamente el anuncio del ángel: "es asimismo verdad que san Juan marchará ante el Señor, nacido como Precursor suyo y heraldo de su muerte" (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.38: traducción de López Kindler 2023, 80)[35].

Ambrosio menciona a menudo el martirio de Juan. Pero, más en general, se muestra muy apegado al aspecto martirial de la santidad. A este respecto, Cécile Lanéry habla de una "omnipresencia de los mártires" como característica sobresaliente de la hagiografía ambrosiana. Al mismo tiempo que Atanasio, Jerónimo y Sulpicio Severo elaboraban nuevos modelos de santidad con biografías de monjes y obispos, Ambrosio insistía en el martirio de un modo muy tradicional: "À une sainteté égale et diffuse, portée par le lent déroulement d'une biographie complète, Ambroise préférait en général la sainteté héroïque des temps de crise et de persécution" (Lanéry 2008, 290).

La *Expositio* sobre el Evangelio de Lucas habla del martirio como el cumplimiento del papel de *praenuntius Christi* que desempeñó el Bautista en su nacimiento y predicación (*Exp.* V.109). En el Evangelio (Lc. 7:24-26), la figura de Juan es justamente alabada por el propio Jesús precisamente por su valentía: habiendo dejado a un lado su apego a la vida, Juan no se acobardó ante el miedo a la muerte y no dejó de proclamar la justicia (*Exp.* V.103). La *Expositio* no contiene ningún relato de la muerte de Juan, porque el episodio está ausente del evangelio de Lucas. Sin embargo, Ambrosio ya lo menciona en su primera obra, el *De virginibus*, cuando advierte a las vírgenes del peligro de emborracharse y bailar. La muerte de Juan el Bautista es, de hecho, un ejemplo de las perniciosas consecuencias del baile (*De virginib.* III.25). Para impresionar bien la enseñanza, la expone como si fuera un caso judicial, según los puntos de retórica: *quis et a quibus et quam ob causam, quomodo et quo tempore* (*De virginib.* III.26). Tras mostrar brevemente la criminalidad del hecho, Ambrosio se lanza a una descripción más amplia y dramática de los acontecimientos –la descripción de la escena en la que Herodes recibe la cabeza de Juan en una bandeja antes de entregársela a Herodías es especialmente macabra– para terminar exhortando de nuevo a las mujeres a abstenerse de bailar y a enseñar a sus hijas a hacer lo mismo, y a los hombres a evitar los banquetes de individuos despreciables (*De virginib.* III.27-31)[36].

El episodio se menciona también en *De Nabuthae*, donde Herodes es siempre *exemplum* de los ricos y poderosos injustos (*De Nab.* 5.20). En otros contextos, sin embargo, la responsabilidad recae más en Herodías. Así ocurre en el comentario al Salmo 35 (*Expl. ps. XXXV* 13) y en la Epístola 76. Esta última es una carta que Ambrosio escribió a su hermana en abril de 386 para contarle el conflicto con los

34 Cf. *De Sp. San.* III.4.25, donde las tres personas santifican a todos. Un paralelo de todo el pasaje en *De sacramentis* se encuentra en *De mysteriis* 4.24-25. Cf. también *De Sp. San.* III.14.96.

35 *Exp.* I.38: *Bene etiam praeibit ante faciem domini sanctus Iohannes, qui praenuntius natus et praenuntius mortuus est.*

36 El *exemplum* de Juan Bautista en este pasaje del *De virginibus* (III.26-31) también tuvo una difusión autónoma. Aparece, por ejemplo, en un homiliario mantuano del siglo XII, con el título *Sermo sancti Ambrosii episcopi*: Mantova 376 (Lanéry 2008, 299, nota 29).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

arrianos y la persecución sufrida a manos de la emperatriz en los recientes acontecimientos de Semana Santa. La fuerza de Juan al oponerse al pecado de Herodes y su muerte a manos de Herodías le parecen a Ambrosio, perseguido por Justina, madre de Valentiniano II, el *typus* neotestamentario de su propia situación y un ejemplo del que aprender valor: Juan fue capaz de reprender al rey y murió a manos de una mujer. No hay nada peor que ser tentado o perseguido por una mujer: Job fue tentado por su mujer, Adán por Eva, Elías fue perseguido por Jezabel y, finalmente, Juan el Bautista fue víctima de Herodías (*Ep. LXXVI* 16-18).

Pero, de forma más general, Ambrosio se compara con Juan el Bautista siempre que se opone a la sociedad. En *De virginitate*, por ejemplo, hablando de las consagraciones virginales de las jóvenes milanesas, menciona las dificultades y la oposición que encuentra, a menudo por padres que quieren que sus hijas, aun ya consagradas, se casen de todos modos, empujándolas así a traicionar a Cristo, y recuerda el caso de Juan Bautista:

> Sobre este punto también nosotros somos acusados. ¿Por qué motivo? ¡Porque prohibimos unas nupcias ilícitas! Entonces que acusen también de la misma culpa a Juan Bautista. Y como probablemente no tengamos nada que en nosotros pueda ser aprobado, se nos quiere condenar en aquello mismo que ha sido aprobado en el profeta. ¿O acaso hemos traído un ejemplo del cual uno se debe avergonzar? Pero, tratad de recordar por qué motivo sufrió el martirio. El motivo de su pasión fue ciertamente éste: *No te es licito* –dice– *tener aquella mujer por esposa* (Mt. 14:4). Si esto es así de la mujer de un hombre, ¿cuánto más lo será de una virgen consagrada? Si esto fue dicho a un rey, ¿con cuánta mayor razón deberá decirse de las personas privadas? ¡Y demos gracias a Dios que no haya aquí ningún Herodes, y que fuese verdad que no hubiese aquí ninguna Herodías! (*La virginidad* 3.11: traducción de Ramos-Lissón 2011, 120)[37].

Basándose en textos como éste, el autor anónimo del *De vita et meritis Ambrosii*, biografía escrita en Milán, probablemente durante el pontificado de Angilberto II, entre 824 y 859 (Tomea 2015), puede ver en Juan el Bautista al precursor del propio Ambrosio. Hacia el final de la obra, en efecto, tras narrar la muerte y los funerales del santo obispo, el autor anónimo se permite comparar la virtud de los antiguos justos con la de Ambrosio, para mostrar la superioridad o igualdad de este último. En la lista de los justos, todas figuras del Antiguo Testamento comentadas en las obras exegéticas ambrosianas, aparece también el Bautista, junto con David y Elías. Mientras que David es famoso por su mansedumbre y amor a Dios –y Ambrosio le supera en esto–, Elías y Juan son igualados por el valor con que se opusieron a los gobernantes y soportaron sus persecuciones, animados por el celo por el Señor:

> Finalmente, para llegar a los profetas, de los cuales los más eminentes son David, Elías y Juan, en verdad en casi todas las acciones Ambrosio es similar a los profetas Elías y Juan. En efecto, ardientes de celo por Dios, uno de ellos soportó la persecución de Jezabel, el otro las asechanzas de Herodías. Pero Ambrosio no denunció a dos o tres, sino en conjunto a innumerables tiranos poderosos, mucho más crueles que aquellos. Lo hizo con justicia, pero

37 *De virginit.* 3.11: *Quo in negocio etiam nos vocamur in culpam. Quam tandem? Quia nuptias prohibuimus illicitas? Vocent ergo in eandem culpam etiam baptismam Ioannem. Et cum aliud nihil forte habeamus quod probetur in nobis, hoc solum condemnetur in nobis quod probatum est in propheta. An erubescendum protulimus auctorem? Quam vero causam aliam habuit ille martyri repetite animo. Causa illius passionis certe haec fuit: Non licet, inquit, tibi eam uxorem habere. Si hoc de uxore hominis, quanto magis de virgine consecrata? Si hoc regi dictum est, quanto magis dicendum privatis? Gratias itaque divinitati, quod hic nullus Herodes atque utinam nulla Herodias!.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

injustamente fue perseguido por ellos. Basta haber mencionado brevemente estas cosas de los autores del Antiguo Testamento para mostrar que nuestro Ambrosio no se diferenciaba en nada de ellos (*Vida y méritos de Ambrosio* 91-93: traducción propia)[38].

## Referencias bibliográficas

### Ediciones

Adrien, M. (Ed.). 1957. *Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*. CCSL 14. Turnhout: Brepols.

Anon. 1973. *De vita et meritis sancti Ambrosii* (BHL 377d). Courcelle, P. (Ed.), *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie,* 49-121. Paris: Études Augustiniennes.

Dückers, P. (Ed.). 2009. *Ambrosius Mediolanensis. De virginibus*. Fontes christiani 81. Turnhout: Brepols.

Petschenig, M. (Ed.). 1999. *Ambrosius Mediolanensis. Explanatio Psalmorum XII*. CSEL 64 (*editio altera*). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Faller, O. (Ed.). 1955. *Ambrosius Mediolanensis. Explanatio symboli. De sacramentis. De Mysteriis. De paenitentia. De excessu fratris. De obitu Valentiniani. De obitu Theodosii*. CSEL 73. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.

Faller, O. (Ed.). 1962. *Ambrosius Mediolanensis. De fide ad Gratianum Augustum*. CSEL 78. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.

38 *De vita et mer. Ambr.* 91-93: *Postremo ut ad prophetas transeamus, quorum eminentiores videntur David, Helias ac Iohannes, […] ecce vere in cunctis paene actibus hic Heliae et Iohanni prophetis videtur assimilis. Nam unus ipsorum Iezabelis persecutionem, alter Herodiae insidias, zelum Dei zelando perpessi sunt. At iste non duos aut tres, sed innumeros insimul positos in potestate tyrannos, immo longe illis saeviores iuste corripuit, sed iniuste ab illis insecutus est. Haec de veteris testamenti auctoribus breviter praelibasse sufficiat, ut monstraremus Ambrosium nostrum in nullo illis fuisse dissimilem.*

Faller, O. (Ed.). 1964. *Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto libri tres. De incarnationis Dominicae sacramento*. CSEL 79. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.

Faller, O. y Zelzer, M. (Eds.). 1968-1969. *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae*. 4 vols. CSEL 82.1-4. Wien: Hoelder-Pilcher-Tempsky.

Gazzaniga, I. (Ed.). 1953. *Ambrosius Mediolanensis. De virginitate liber unus*. Torino: Paravia.

Gori, F. 1989. *Ambrosius Mediolanensis. De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 14,2. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.

Petschenig, M. y Zelzer, M. (Ed.). 1999. *Ambrosius Mediolanensis. Expositio psalmi CXVIII*. CSEL 62 (*editio altera*). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schenkl, C. (Ed.). 1897. *Ambrosius Mediolanensis. De Iacob. De Ioseph. De patriarchis. De fuga saeculi. De interpellatione Iob et David. De apologia David. Apologia David altera. De Helia et ieiunio. De Nabuthae. De Tobia*. CSEL 32. Prague-Wien-Leipzig: Tempsky-Freytag.

Sieben, H. J. (Ed.), 1991-1992. *Origenes. In Lucam homiliae*. Fontes christiani 4,1-2. Freiburg i. Br.: Herder.

### Traducciones

Cervera Barranco, P. 2005. *Ambrosio de Milán, Explicación del símbolo. Los sacramentos. Los misterios*. Madrid: Ciudad Nueva.

Garrido Bonaño, M. 1993. *Ambrosio de Milán. La penitencia*. Madrid: Ciudad Nueva.

Granado, C. 1998. *Ambrosio de Milán, El Espíritu Santo*. Madrid: Ciudad Nueva.

Ladaria, L. F. 2010. *Hilario de Poitiers. Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

López Kindler, A. 2023. *Ambrosio de Milán. Exposición del Evangelio según Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva.

López Kindler, A. 2020. *Ambrosio de Milán, Exposición del Salmo 118*. Madrid: Ciudad Nueva.

López Kindler, A. 2014. *Origenes. Homilias sobre el Evangelio de Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva.

Pascual Torró, J. 1997. *Gregorio de Elvira. Tratado sobre los libros de las Sagradas Escrituras*. Ciudad Nueva.

Ramos-Lissón, D. 2011. *Ambrosio de Milán. Sobre las vírgenes. La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación la virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva.

## Bibliografía complementaria

Bonney, G. 1995. L'esegesi di sant'Ambrogio in relazione alle figure femminili dell'Expositio secundum Lucam. *Salesianum* 57, 123-130.

Castellano, A. 1998. *La exégesis de Orígenes y de Heracleón a los testimonios del Bautista*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Coppa, G. 1978. Introduzione. En: Sant'Ambrogio, *Esposizione del vangelo secondo Luca*, 9-63. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 11. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.

Cracco Ruggini, L. 1998. *Il 397: l'anno della morte di Ambrogio*. En Pizzolato, L. F. y Rizzi, M. (Eds.), *Nec timeo mori: Atti del congresso internazionale di studi Ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 apr. 1997)*, 7-10. Studia Patristica Mediolanensia 21. Milano: Vita e Pensiero.

Flores Ramos, M. A. 1983. *El testimonio mesiánico de Juan Bautista (Jn. 1,6-8.15.19-36). Un estudio de exégesis patrística al cuarto evangelio*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (pro manuscripto).

Granado Bellido, C. 1983. El Espíritu y el Bautista en San Ambrosio de Milán. *Communio* 16, 183-199.

Kelhoffer, J. A. 2005. *The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, segunda serie 176. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lanéry, C. 2008. *Ambroise de Milan hagiographe*. Collection d'Études Augustiniennes – Série Antiquité 183. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Lupieri, E. 1988. *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*. Brescia: Paideia.

Marichal, R. 1974. *Jean le Baptiste*. II. *Dans la tradition*. En *Dictionnaire de Spiritualité,* t. VIII, coll. 184-192. Paris: Beauchesne.

Novo Cid-Fuentes, A. 2003. *Los misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milan*. Santiago de Compostela: Instituto teológico compostelano.

Orbe, A. 1987. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 2 vols. Analecta Gregoriana 248. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Orbe, A. 1985 - 1996. *Teología de San Ireneo: comentario al libro V del "Adversus haereses"*, 4 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Palanque, J.- R. 1933. *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*. Paris: E. de Boccard.

Pizzolato, L. F. 1978. *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*. Studia Patristica Mediolanensia 9. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.

Spataro, R. 1993. Uterum mysterii. La figura di Maria in Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam, Liber secundus. *Salesianum* 55, 641-656.

Simonetti, M. 1975. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Starowieysky, M. 2007. *Giovanni Battista*. En: *Nuovo dizionario patristico e di antichità*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*cristiane,* coll. 2187-2188. Genova-Milano: Bompiani.

Stuart Williams, M. 2017. *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan. Community and Consensus in Late Antique Christianity*. Cambridge: University Press.

Tomea, P. 2015. L'immagine e l'ombra di ambrogio nell'agiografia «italiana» dei sec. V-XI. En Boucheron, P. y Gioanni, S. (Eds.), *La mémoire d'Ambroise de Milan: Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (ve-xviiie siècle)*, 299-328. Paris: Éditions de la Sorbonne, 299-328.

Visonà, G. 2004. *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 25/26. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 167-177, 2023
doi.org/10.6018/ayc.561851

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Bouzas Sabater, M., Nolla i Brufau, J.M. 2023. Un tesorillo de bronces bajoimperiales de la Ciutadella de Roses fechado en el siglo VI. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 167-177. https:/doi.org/10.6018/ayc.561851

# Un tesorillo de bronces bajoimperiales de la Ciutadella de Roses fechado en el siglo VI

## A coin hoard of Late Roman bronze coins dating from Late Antiquity (VI century) from Ciutadella de Roses

Marc Bouzas Sabater
*Universitat de Girona*, Càtedra Roses d'Arqueologia i Patrimoni Arqueològic,
Girona, España
marc.bouzas@udg.edu
orcid.org/0000-0003-4754-7559

Josep Maria Nolla i Brufau
*Universitat de Girona, Institut d'Estudis Catalans, Girona, España*
josep.nolla@udg.edu
orcid.org/0000-0003-3367-328X

Recibido: 21-3-2023
Aceptado: 26-9-2023

### Resumen

En el presente artículo se describe el hallazgo de un tesorillo de moneda de bronce bajoimperial que se puede fechar arqueológicamente en el siglo VI. Se trata de un hallazgo relevante dada su cronología, su situación y el hecho de que iba acompañado de una pequeña pieza de collar de oro. Del mismo modo se contextualiza el hallazgo arqueológicamente y también se apunta su relación con los tipos de ocultaciones monetarias documentadas en el territorio, así como su inserción en la circulación.

**Palabras clave:** Conjuntos monetarios, Antigüedad Tardía, Roses, extremo noreste peninsular.

### Abstract

The present paper describes the excavation of a hoard of Late Roman bronze coins, which can be dated, archaeologically, to the VIth century. It is an important finding due to its chronology and also its situation in addition to the fact that a little part of a gold necklace was hoarded with the coins. At the same time, this paper aims to explain the situation of this hoard in relation to the others known in the northeast extreme of the Iberian Peninsula and how it can be related to the monetary circulation of the moment.

**Keywords:** Coin hoards, Late Antiquity, Roses, northeast extreme of the Iberian Peninsula.

### Sumario

## 1. Introducción

En el marco de la revisión de los materiales documentados en las campañas de los años ochenta en la ciudadela de Roses se redescubrió un conjunto de monedas con una clara cronología tardoantigua que hasta la fecha se mantenía inédito. Contaba, en su composición, con una pieza que destacaba dentro del conjunto ya que, junto al grupo monetario, se halló una cuenta de oro de un collar o brazalete. En algún momento indeterminado, entre su recuperación y su llegada al museo de depósito, el conjunto fue disgregado, separándose sus monedas y extraviándose la pieza de oro.

Se plantea en este artículo la interpretación de este conjunto como un tesorillo. Dado que se trata de un conjunto de monedas, además en ese caso con un elemento de joyería, ocultadas de manera voluntaria y no recuperadas (Alfaro *et al* 2009, 169).

Se procede, pues, una vez reunidas estas monedas, a publicarlas de manera monográfica. Hay que remarcar que el hallazgo de tesorillos de moneda en el extremo noreste de la península Ibérica es un hecho inusual y más si consideramos que el conjunto que presentamos se puede fechar estratigráficamente de manera clara. Además, vale la pena remarcar que sería el único conocido, en esta área geográfica, que combina monedas con otros elementos metálicos. Este tesorillo nos servirá de excusa para explicar la realidad numismática y circulatoria en la que se enmarca el hallazgo, así como plantear, a su vez, a modo de comparación, una breve relación de los otros conjuntos cerrados de este tipo hallados en esta área geográfica.

### 1. 1. El lugar del hallazgo

El conjunto se recuperó en el año 1981 (fig. 1,1), en las excavaciones programadas que se llevaban a cabo en el interior de la enorme fortaleza renacentista de Roses (fig. 2). Se localizó en la habitación G-IX, que acabo formando una sola unidad con la G-X, en el sector sudoeste del llamado «Edificio A»[1] (fig. 3) que ocupa una notable extensión de la gran explanada central de la Ciudadela. Se trata de una estancia cuadrada, de unos 3'30 m de lado (10'90 m$^2$), con una larga historia de la cual, en relación al tema de este trabajo, tan sólo nos interesa su etapa más avanzada (siglos V y VI), cuando formó parte de una factoría de salazones[2] (fig. 3 a 5).

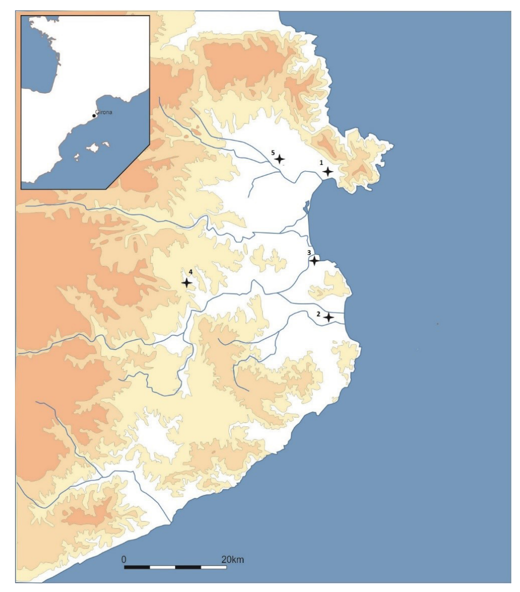



Figura 1. Mapa donde se marcan las principales localizaciones comentadas en el artículo. 1-Ciutadella de Roses. 2- La Fonollera (Torroella de Montgrí). 3- Santa Margarida d'Empúries. 4- Vilauba. 5- Figueres.

En aquel momento era ocupada por tres depósitos, fuertemente recortados en altura, cubiertos de mortero hidráulico, con medias cañas en todas las esquinas, que sufrieron diversas reparaciones, sucesivas[3] (fig. 3 y 4). La secuencia estratigráfica era sencilla. La habitación estaba cubierta por

1 Sobre este edificio consultar: Nieto 1993; Burch *et al.* 2013, núm. 22, 272-274; Nolla *et al.* 2016, núm. 39, 336-42.

2 Sobre esta habitación su secuencia estratigráfica, cambios y evolución consultar Nieto 1993. 35-6, 47-8 y 186-92, con especial atención a las figuras 15 y 16 y 70-3. Sobre la factoría y su funcionamiento, Nolla y Nieto 1982, 187-200.

3 Nieto 1993, 35-36, fig. 15 y 16.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

un nivel superficial uniforme (UE 1) de unos 20 cm de potencia, rico en hallazgos cerámicos mayoritariamente de cronología tardoantigua pero con algunos fragmentos de cerámicas medievales y modernas. Habría que interpretarlo como el nivel de abandono de la factoría de salazones afectado posteriormente por diversas frecuentaciones muy difíciles de identificar y de fechar. Por debajo de aquel estrato general, se hallaron los suelos de los depósitos con diversas reparaciones afectados por algunas perforaciones circulares de escaso diámetro. Entre el pavimento superior (UE 22) y el inferior (UE 56), se formó por mano humana una pequeña oquedad (UE 47) rellena en su interior con una tierra arcillosa de un color amarillo anaranjado (fig. 4). Al ser excavada proporcionó 21 pequeñas monedas de bronce y un pequeño colgante de un brazalete o de un collar, de oro. El hallazgo fue identificado inmediatamente como un ocultamiento dispuesto dentro de una pequeña bolsa o envuelto en un paño que habría desaparecido sin dejar el menor rastro. En la ficha de excavación correspondiente y en el inventario general se puede leer (UE 47): *Tresoret. 5VR 390, penjoll d'or i 5VR 391-411, 21 monedes de bronze*[4].

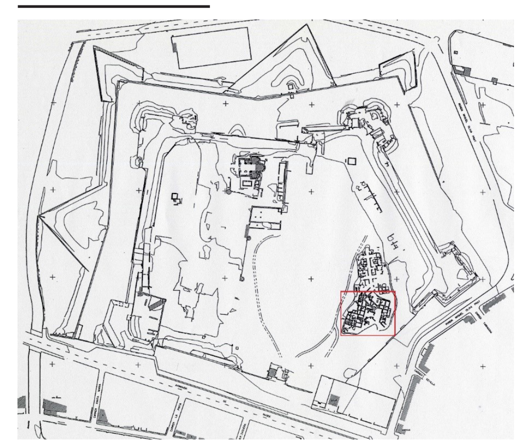


Figura 2. Planta de La Ciutadella de Roses, se marca sutilmente en rojo el edificio A

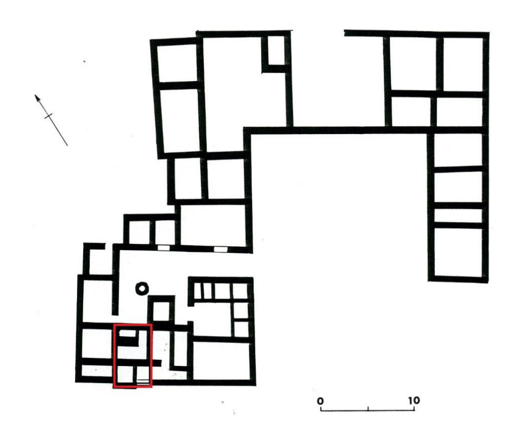



Figura 3. Planta general del Edificio A, marcado en rojo la habitación G-IX, dónde se halló el tesorillo.

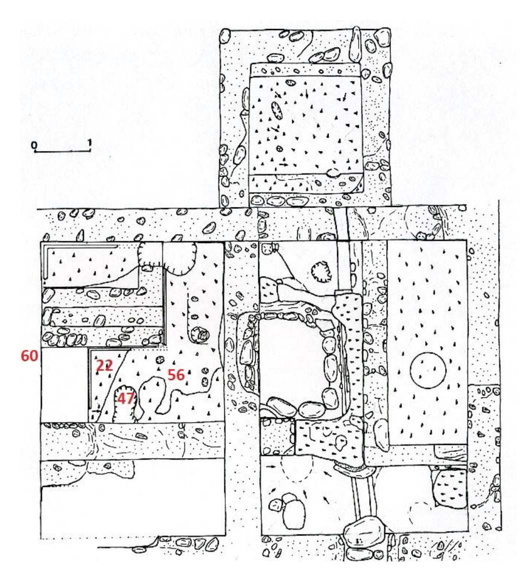



Figura 4. Detalle de la habitación G-IX. Se observa la numeración de los estratos en la planta.

4 Usamos la documentación oficial de aquellas campañas, fichas, inventarios, planimetría y documentación fotográfica, que conservan muy bien ordenada en las dependencias del Museu d'Arqueologia de Catalunya-Girona. Aprovechamos para dar las gracias a su director, R. Buxó y a J. M. Llorens, técnico de la institución, por las facilidades y ayuda proporcionada en todo momento. Conviene recordar que fue durante la cuarta campaña de excavación en la Ciudadela de Roses (1980) que, por primera vez a toda la Península Ibérica se usó una ficha de registro creada *ad hoc*, autóctona. La primera de todas fue utilizada en Vilauba (Camós) durante la segunda campaña (1979) y era la que usaba el equipo británico que durante cinco años colaboró en la excavación de aquel yacimiento. Era, lógicamente, en inglés.



Figura 5. «Edificio A». En primer término, vista actual de la habitación G-IX desde el oeste.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

**1.2. Consideraciones crono-estratigráficas**

La secuencia estratigráfica nos permite asegurar que la oquedad artificial (UE 47) se efectuó cuando los suelos superpuestos de *opus signinum* (UE 22 y UE 56) ya existían (fig. 4). El nivel superficial (UE 1) habría empezado a formarse después del abandono «pacífico» de la factoría de salazones entre mediados y el tercer cuarto del siglo VI (525-570) (Nolla 1984, 430-459; Nieto, 1993, 47-48 y 186-192, fig. 70-3). Con anterioridad, el suelo UE 22 se dispuso directamente encima de UE 56, a modo de reparación, sin ningún nivel intermedio de preparación con lo cual no es posible proponer una datación precisa (fig. 4). Sin embargo, entre los fragmentos de cerámica que constituían la base de aquel mortero hidráulico, se recuperaron informes de TSA D y de DSP reducida, de origen narbonés. A grandes rasgos estos vestigios nos situarían la cronología de aquel pavimento dentro del siglo V o, quizás, inicios del VI (Raynaud 1993, 410-418). Así pues, se puede atribuir el ocultamiento de aquel modesto depósito entre un momento indeterminado del siglo V y el 550/575. No podemos afirmarlo con seguridad, pero nos parece más probable poner en relación el ocultamiento con el colapso general de aquella *officina* (fig. 3).

Dejando de lado las monedas que explicaremos a continuación, habría sido interesante describir, analizar y contextualizar hasta donde hubiese sido posible, el pequeño colgante de tan noble material. Una investigación reciente y exhaustiva de los almacenes gerundenses del Museu d'Arqueologia de Catalunya-Girona no ha dado ningún resultado, por lo que no ha sido posible, hasta ahora, localizar aquel pequeño objeto[5]. No se conserva ningún dibujo ni fotografía del momento de su descubrimiento, tan sólo un recuerdo borroso a más de 40 años de distancia. Sin embargo, conservamos una

5 Agradecemos al responsable del MAC-Girona y a sus técnicos los esfuerzo en la infructuosa búsqueda del objeto.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

sucinta descripción redactada, tan sólo, doce o trece años después de su localización (Casas *et al*. 1995, 127) donde se reseña como un colgante de oro de entre 1 y 2 cm de altura y unos 8 mm de anchura máxima, en forma de barrilete e internamente vacío, con dos pequeños anillos, configurando los dos extremos de una pieza simétrica y las paredes conformadas por una sucesión de bandas de minúsculas esferas, soldadas entre sí. Había sido, indudablemente, la cuenta de un collar o de un brazalete.

## 2. Descripción del conjunto monetario

El conjunto estaba formado por un total de 21 monedas, todas ellas de bronce y la mencionada cuenta de collar de oro. Desgraciadamente, la mayoría de las monedas se encuentran en un muy mal estado de conservación, aun así, han podido ser clasificadas y estudiadas.

En primer lugar, nos referiremos a los aspectos formales de las monedas. De un total de 21, 13 son Ae4 y las otras 8, Ae3. Del primer grupo, se han podido determinar un total de dos reversos diferentes: una moneda presenta el de los dos soldados frente a frente, con escudos y lanzas, que iba acompañado de la leyenda GLORIA EXERCITVS; otras cuatro, el de las dos victorias enfrentadas sosteniendo coronas en alto, con la leyenda, en nuestro caso ilegible, VICTORIAE DD AVGG Q NN. Hay que remarcar que la cronología de emisión oficial de estos reversos se tiene que situar entre el 336 y el 342, en el primer caso, y entre el 342 y el 348, en el segundo. El mal estado de conservación hace difícil determinar si se trata de monedas oficiales o de emisiones imitativas salvo en un caso del tipo de las victorias, donde los trazos del anverso y del reverso denotan claramente que se trata de imitaciones tardías del modelo.

En cuanto a los Ae3, tan sólo se ha podido identificar el reverso en dos ocasiones. Se trata del tipo de los dos soldados con escudos y lanzas y, entre ellos, dos estandartes militares. Este tipo de reverso se emitió entre el 330 y el 336 y presentaba también la leyenda GLORIA EXERCITVS, aunque no es visible en el ejemplar del conjunto estudiado. Uno de los ejemplares es claramente de imitación, principalmente por el arte de ambos cuños y la consideraremos, por lo tanto, una emisión no oficial. Estos tipos se han situado cronológicamente entre finales del siglo IV y principios del V. Por último, cabe destacar que este tipo imitativo en concreto, el de los dos soldados, fue uno de los más presentes en este territorio, realizados, los cuños, con un arte pueril y una leyenda en forma de trazos desordenados (Marot 2001, 133-35). En cambio, el otro ejemplar, presenta un reverso desgastado, pero no parece imitativo y, del mismo modo, un peso más elevado acorde con las emisiones oficiales.

Otros elementos básicos en la identificación de las piezas, como la autoridad emisora o la ceca, no han podido ser determinados en ninguna moneda del conjunto como consecuencia del mal estado general de conservación. Si se observa, en cambio, que muchas de las piezas tienen evidencias de desgaste y de haber estado circulado un periodo prolongado de tiempo.

Especial atención merece el peso de las monedas del conjunto. En total se sitúa en torno a los 35 gramos. Una sola moneda ilegible, pero seguramente de imitación, pesa menos de un gramo, concretamente 0,90 gr. Y un total de catorce pesan entre 1 y 2 gramos. Se concentran, mayoritariamente, alrededor de los 1,5 gramos. En el siguiente tramo de peso, habría que mencionar cinco monedas que pesan entre 2 y 3 gramos y, por último, una que pesa más de 3 gramos, concretamente una pieza ilegible de módulo Ae3. A través del peso se perfila un tesorillo bastante variado e intuimos que habría una mezcla entre monedas oficiales del siglo IV e imitaciones de este mismo siglo y de los posteriores.

Sabemos con certeza que este grupo de monedas, de pesos diferentes, fue escondido entre finales del siglo V y medios o tercer cuarto del VI, conjuntamente con un elemento

ornamental de oro, como se mencionó con anterioridad. Esta variabilidad de pesos es destacable puesto que hay que considerar que esto implicó la circulación conjunta de estos tipos de moneda. A veces en las ocultaciones se observa un criterio de discriminación o de elección, que no parece ser el caso de este conjunto, que además se ocultó con un elemento no monetario.

### 2.1. Esbozo de la circulación monetaria en el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía en el extremo noreste peninsular

Es interesante presentar, aunque sea brevemente, el marco de la circulación monetaria del territorio en el período durante el cual se escondió el tesorillo de Roses (fig. 1,1). La tipología de las monedas de esta ocultación se enmarca dentro de lo que ya se conocía en el marco general de aquella zona, así como de la propia Roses (Bouzas 2019a). En líneas generales la circulación monetaria estaba dominada por piezas de bronce de bajo valor, principalmente Ae3 y Ae4, que llegaban de las cecas galas y circulaban conjuntamente con moneda de imitación durante los siglos IV, V y VI (Bouzas 2019b, 272-85).

La circulación en la Roses bajoimperial y tardoantigua nos viene marcada por un gran volumen de numerario de bajas denominaciones, de mediados del siglo IV y de la segunda mitad de este mismo siglo. Hay que tener muy presente que un gran número de las monedas documentadas, se han considerado como piezas imitativas y deberían fecharse en cronologías más avanzadas (Marot 2001, 133-60; Bouzas 2019b, 56-63).

El conjunto que analizamos prueba un hecho cada vez mejor documentado: la supervivencia de la moneda bajoimperial más allá de la caída del Imperio de Occidente (476). Debemos destacar que cada vez son más los estudios que nos permiten relacionar de manera directa fases arqueológicas bien fechadas con moneda en circulación. Algunos ejemplos concretos son las fases tardías de las villas del Pla de l'Horta (Bouzas y Costa 2022, 53-76) o del Pla de Palol (Bouzas *et al.* 2021, 13-58) y también la moneda que apareció en los rellenos de los silos de Sant Martí de Empúries (Aquilué y Burés 1999, 390-94).

A nivel peninsular son muchos los testigos de la supervivencia de estos tipos más allá del fin del Imperio romano (Ripollès 2002, 213-14; Lledó 2004, 581-84). Se ha planteado una larga supervivencia del numerario de bronce bajoimperial y su uso hasta el siglo V y más allá (San Vicente 2017, 342). Un ejemplo es la circulación monetaria estudiada en la provincia de Lusitania, se puede observar como en los siglos V y VI se siguió usando moneda bajoimperial, moneda de imitación y también piezas desmonetizadas, evidenciando una necesidad de moneda de manera continuada para vehicular las transacciones económicas del territorio (Conejo 2020, 240-41).

Otro ejemplo, en ese caso concreto y cercano a Roses, es la circulación monetaria definida en *Barcino*, en un principio dominada por Ae3 durante la segunda mitad del siglo IV y llegando a ser dominada por los Ae4, a principios del siglo V (Marot 1991, 416-17). Bastante más alejado de Roses es el depósito de *minimi* encontrado en Llívia, en el norte de los Pirineos. Este conjunto está formado por un total de 201 *minimi*, que juntos no llegan a los 40 gramos de peso. Cabe destacar que este conjunto se ha fechado en torno al año 530 por la combinación de numerario del tipo *minimi* con también algunas monedas, dos, vándalas y visigodas (Guihard *et al*. 2016, 119-138). Este conjunto ha permitido caracterizar la circulación monetaria en la zona a noroeste del territorio de Roses así como establecer una buena base comparativa para con los conjuntos monetarios del extremo noreste peninsular.

### 2.2. Las ocultaciones monetarias en el extremo noreste peninsular: un fenómeno poco común

Uno de los elementos que más datos aporta al conocimiento de la circulación monetaria tardoantigua de un territorio determinado es la existencia de ocultaciones. Hoy en día

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

conocemos muy pocas en esta zona y, como veremos a continuación, son muy diferentes entre sí, poniendo de manifiesto fenómenos diversos que comportan los ocultamientos de monedas.

En el caso de Roses, nos encontramos ante un fenómeno de ocultamiento típico, si bien no queda claro que fuera un tesorillo de ahorro, es evidente que se escondieron monedas y otros objetos de valor (como la pieza de oro) en un espacio inaccesible, un agujero disimulado entre dos suelos. Si bien el abandono del edificio se considera arqueológicamente un hecho «pacífico», por razones que desconocemos, alguien decidió esconder aquel modesto conjunto. Queda claro que no pudo recuperarlo, de nuevo sin saber por qué. La clave de este ocultamiento es el añadido de una pieza de oro. La agrupación de monedas con otros elementos metálicos de valor económico reconocido, como plata y oro, es una cuestión recurrente y muy estudiada, por ejemplo, en Gran Bretaña (Bland 2018, 110-17), que, en muchos casos, nos llevaría a pensar que era más importante el metal que la moneda. Se entrevé una hipótesis en este hecho donde el acaparamiento de metales preciosos llevaba también a añadir monedas dado que el valor de los objetos podría ser más en base al metal que no al valor fiduciario.

Establecidas, hasta dónde es posible, las circunstancias de este ocultamiento, procederemos a compararla con las otras que conocemos de esta misma área geográfica. En total se conocen cinco conjuntos monetarios bajoimperiales en el territorio, de los cuales, solo tres, vienen acompañados de un contexto arqueológico.

En primer lugar, hay que mencionar un tesorillo bajoimperial hallado en Vilauba (fig. 1,4). Se trata de un conjunto de cuarenta monedas de bronce, principalmente Ae4, depositados en una bolsita. Este tesorillo se ha fechado a mediados o, como muy tarde, en la segunda mitad del siglo IV (Castanyer *et al.* en prensa). Es un conjunto con el doble de monedas del caso de Roses, pero que parece que responde a un mismo tipo de fenómeno, la acumulación de bronce de pequeño peso y valor. Este hecho, que puede parecer banal, suma un segundo ejemplo de este tipo de ocultaciones en el territorio del extremo noreste peninsular: son los únicos que conocemos con esta tendencia en esta zona puesto que, como veremos, los otros conjuntos son de características radicalmente diferentes.

Otro conjunto monetario ha sido hallado recientemente en Santa Margarida de Empúries (Bouzas *et al.* 2022, 187-210) (fig. 1,3). Está formado por 182 monedas, todas de bronce y se localizó en un edificio religioso, una basílica, con indicios que lo vincularían al culto martirial. Estas podrían haber servido de elemento votivo y, por lo tanto, la diferencia con los ocultamientos de Roses o de Vilauba, sería notable. Debió de ser un conjunto formado de manera progresiva y de manera selectiva; el ofertante elegía qué moneda aportar. Abundan las piezas de imitación, un hecho, como hemos dicho, muy documentado en esta región, pero que no hemos podido determinar del todo en el caso de Roses como consecuencia del estado de conservación de aquel material (*supra*). Este conjunto estaba formado por Ae3 y Ae4 pero con una variabilidad de pesos mucho más alta que el caso de Roses. Además, en Santa Margarida se detectaron *minimi*, unas piezas de imitación tardías que no aparecen entre el conjunto que presentamos. El hecho de que en realidad no se trata de un ocultamiento podría ayudar a explicar estas diferencias (Bouzas *et al.* 2022, 187-210).

El último conjunto a tener en cuenta es el que muestra características radicalmente distintas a las mencionadas hasta ahora. Se trata de un conjunto de nueve silicuas de plata encontrado en las excavaciones de los años 70 del siglo pasado en la Fonollera (Torroella de Montgrí) (fig. 1,2). Se puede datar con precisión entre el 410 y el 411 puesto que las monedas fueron emitidas a nombre de Máximo y acuñadas en *Barcino*. Sería, en realidad, un ocultamiento de piezas de un cierto valor en un momento convulso, aunque también se

podrían relacionar con pagos militares tropas (Marot y Roviras 1998, 129-138)

En esta misma línea se tiene constancia de un tesorillo formado por 23 silicuas de plata, que no se sabe exactamente dónde aparecieron y tan sólo conocemos a través de publicaciones antes de desaparecer en el mundo del comercio de antigüedades. Igual que en el caso del de la Fonollera la mayoría de las monedas fueron emitidas entre el 410 y el 411 a nombre de Máximo Tirano, a la ceca de *Barcino*. Las implicaciones del tesorillo serían más o menos las mismas; un ocultamiento en una pequeña bolsa y se podría poner en relación con movimientos militares en una época de una marcada inseguridad (Martínez-Chico 2020, 585-586).

Finalmente, el último conjunto conocido, también sin contexto arqueológico, se trata de un grupo de 4 *solidi* de oro a nombre de Graciano (367-383), de la ceca de *Treueris*, que, en teoría, se localizaron en Figueres en 1948 (fig. 1,5) y fueron estudiados por Mateu y Llopis, quien propuso que posiblemente procedían de una bolsita escondida (Mateu-Llopis 1951, 231; Martínez-Chico 2020, 405-406)

Es únicamente en estos últimos tres casos - tan sólo uno de ellos documentado arqueológicamente - donde aparecen tesaurizados metales más valiosos que el bronce, como son el oro y la plata. Es remarcable el hecho de que en ninguno de los casos aparecieran elementos no monetarios acompañando las monedas. Del mismo modo otros fenómenos como tesaurización de AE2 o bien recortes de moneda no se documentan, de manera general, en las ocultaciones aquí listadas.

### 3. Conclusiones

El ocultamiento de Roses muestra una serie de características que le aportan un notable interés. En primer lugar, se trata de un conjunto documentado arqueológicamente y con contextos estratigráficos claros que permiten establecer, de manera efectiva, su cronología, la cual hay que situar entre finales del siglo V y mediados del siglo VI como muy tarde. El tesorillo aporta patrones comparativos y permite conocer un ejemplo de ocultamiento más en esta área geográfica.

En segundo lugar, destacaríamos un hecho diferencial: se trata de un conjunto que combina monedas y metal precioso. Este hecho es relevante puesto que evoca un tipo de atesoramiento de elementos valiosos con todo lo que esto implica. Se puede interpretar que el conjunto de 21 monedas de unos 35 gramos de bronce, fueron escondidos conjuntamente con una pieza oro, obviamente por su valor. Este hecho ayuda a comprender la idea de la importancia de la moneda y del propio bronce durante la Antigüedad Tardía en esta zona. Como se ha explicado, ninguno de los otros tesorillos conocidos, ya sean con contextos arqueológicos o no, comparte esta peculiaridad ya que en los casos de las silicuas o el de *solidi* se trata de metales preciosos previamente acuñados (*supra*).

En síntesis, hemos presentado un conjunto del cual hemos podido establecer la cronología de algunas piezas hacia mediados del siglo IV y del mismo modo se ha determinado que algunas de las monedas son ejemplares imitativos. Se documenta por primera vez en el extremo noreste peninsular, la presencia conjunta en un tesoro de moneda y metal precioso. Destacamos también la importancia de la moneda bajoimperial en los circuitos monetarios territoriales. La supervivencia de este tipo de moneda, así como el uso conjunto de piezas de diferentes nominales y pesos de manera indistinta, es característica de un momento donde la economía monetaria era necesaria para poder funcionar correctamente.

El conjunto de la habitación G-IX es un nuevo ejemplo de ocultación en esta región diferente de los que conocíamos y proporciona datos nuevos de un momento históricamente muy complejo que ayuda a definir un poco mejor la circulación monetaria en el extremo noreste peninsular.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

## 4. Catálogo de monedas

1. Ae3, 330-336. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos soldados sosteniendo escudos y lanzas, entre ellos dos estandartes militares [gloria exercitvs]. AE; 2,56 gr; 16 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 402. Ref. bibl: RIC VII.

2. Ae3, siglo IV-V. Emisión imitativa. 330-336 (cronología oficial). Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos soldados sosteniendo escudos y lanzas, entre ellos dos estandartes militares [gloria exercitvs]. AE; 1,48 gr; 18 mm; 12 h Ref. arqu: 5VR – 405. Ref. bibl: RIC VII.

3. Ae4, 342-348. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos soldados sosteniendo escudos y lanzas, entre ellos un estandarte militar [gloria exercitvs]. AE; 1,46 gr; 15 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 396. Ref. bibl: RIC VIII.

4. Ae4, 342-348 Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos soldados sosteniendo escudos y lanzas, entre ellos un estandarte militar [gloria exercitvs]. AE; 1,30 gr; 14 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 399. Ref. bibl: RIC VIII.

5. Ae4, 342-348. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos victorias frente a frente sosteniendo coronas y palmas, entre ellas una palma [victoriae dd avgg q nn]. Leyenda, bajo exergo: …ST. AE; 1,25 gr; 15 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 411. Ref. bibl: RIC VIII.

6. Ae4, siglo IV-V. Emisión imitativa (emisión oficial 342-348). Anv: posible busto masculino diademado a derecha. Rev: dos victorias frente a frente sosteniendo coronas y palmas [victoriae dd avgg q nn]. AE; 1,55 gr; 14 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 401.

7. Ae4, siglo IV-V. Emisión imitativa (emisión oficial 353-358). Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: soldado romano clavando una lanza a un jinete bárbaro caído [fel temp reparatio]. AE; 1,09 gr; 13 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 403.

8. Ae3, cronología indeterminable. Anv: ilegible Rev: ilegible AE; 3,38 gr; 23 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 407. Observaciones: podría tratarse de una emisión regular de finales del siglo III.

9. Ae3, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: ilegible. AE; 2,33 gr; 18 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 393.

10. Ae3, cronología indeterminable. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: ilegible. AE; 2,27 gr; 17 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 397.

11. Ae3, cronología indeterminable. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: posible figura estante. AE; 2,19 gr; 18 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 398.

12. Ae4, cronología indeterminable. Anv: illegible. Rev: illegible. AE; 2,00 gr; 16 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 410.

13. Ae4, 336-342. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: dos soldados sosteniendo escudos y lanzas, entre ellos un estandarte militar. AE; 1,72 gr; 13 mm; 12 h. Ref. arqu: 5VR – 408.

14. Ae3, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: ilegible. AE; 1,67 gr; 15 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 394.

15. Ae4, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: ilegible. AE; 1,59 gr; 15 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 404.

16. Ae4, cronología indeterminable. Anv: busto masculino diademado a derecha. Leyenda: ... S... Rev: ilegible. AE; 1,51 gr; 15 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 391

17. Ae4, cronología indeterminable. Anv: busto masculino diademado a izquierda. Rev: posible figura estante. AE; 1,40 gr; 14 mm; 6 h. Ref. arqu: 5VR – 400. Observaciones: posiblemente recortada.

18. Ae4, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: posible figura estante AE; 1,24 gr; 15 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 392.

19. Ae3, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: ilegible. AE; 1,22 gr; 17 mm;

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 395. Observaciones: recortada.

20. Ae4, cronología indeterminable. Anv: ilegible. Rev: ilegible. AE; 1,12 gr; 14 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 406.

21. Ae4, cronología indeterminable. Anv: busto masculino diademado a derecha. Rev: ilegible. AE; 0,90 gr; 13 mm; ejes indeterminables. Ref. arqu: 5VR – 409.

## Bibliografía


Aquilué, X. y Burés. L. 1999a, La ciutat en l'antiguitat tardana: fase V. En Aquilué, X. (Dir.) *Intervencions arqueològiques a Sant Martí d'Empúries (1994-1996). De l'assentament precolonial a l'Empúries actual*, 389-422. Girona: Museu d'Arqueologia de Catalunya Empúries.

Alfaro, C., Marcos, C., Otero, P. y Grañeda, P. (2009). *Diccionario de numismática*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Bland, R. 2018. *Coin hoards and hoarding in Roman Britain AD 43-c.498.* Londres: Spink.

Bouzas, M. 2019a. *La moneda baiximperial romana de Roses.* Girona: Documenta Universitaria.

Bouzas, M. 2019b. La circulació de moneda baiximperial a les *ciuitates* de Girona i Empúries durant el baix Imperi romà. Tesis, Universitat de Girona.

Bouzas, M. y Costa, A. 2022. La moneda com a element d'estudi en contextos productius: la pars productiva de la vil·la romana del Pla de l'Horta. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 63, 53-76.

Bouzas, M., Burch, J. y Nolla, J. 2021. Catàleg de monedes de la vil·la romana del Pla de Palol. *Estudis del Baix Empordà* **40, 13-57.**

Bouzas, M., Castanyer, P., Campo, M., Santos, M., Tremoleda, J. y Hernández, E. 2022. The episcopal buildings of Empúries and the Late Antique nucleus of Santa Margarida. First reflections following the discovery of a hoard of coins. *Post - Classical Archaeologies* 12, 187-209.

Castanyer, P., Bouzas, M., Frigola, J., Tremoleda, J. y Ferrer, A. (en prensa). A coin group from the latrina of the Roman villa of Vilauba (Cataluña, España). *Proceedings of XVI International Numismatic Congress in Warsaw* September 11-16, 2022.

Burch, J., Casas, J., Castanyer, P., Costa, A., Nolla, J.M., Palahí, Ll., Sagrera, J., Simon, J., Tremoleda, J., Varenna, A., Vivó, D. y Vivo, J. 2013. *L'alt imperi al nord-est del Conuentus Tarraconensis. Una visió de conjunt*. Girona: Universitat de Girona.

Casas, J., Castanyer, P., Nolla, J. M. y Tremoleda, J. 1995. *El món rural d'època romana a Catalunya. L'exemple del nord-est.* Sèrie Monogràfica 15. Girona: Centre d'investigacions Arqueològiques.

Conejo, N. 2020. Coins and villae in Late Roman Lusitania: collapse of the Roman currency economy? *Post - Classical Archaeologies* 10, 219-246.

Guihard, P.M., Olesti, O., Guàrdia, J. y Mercadal, O. 2016. Soutenir l'usage monétaire dans le Nord de la péninsule Ibérique au VIe siècle. L'exemple du dépôt de minimi de Llívia (Espagne). En Chameroy, J. y Guihard, P.M. (Dirs.) *Produktion und Recyceln von Münzen in der Spätantike*, 119-138. Darmstad: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.

Lledó, N. 2004. *El uso de la moneda en las ciudades romanas de Hispania en época imperial: el área mediterránea*. Valencia: Universitat de València.

Marot, T. 1991. Modelos de circulación monetaria en Barcino durante la baja romanidad. En, *Memória del VII Congreso Nacional de Numismática*, 413-22. Madrid: Museo Casa de la Moneda.

Marot, T. 2001. La península ibérica en los siglos V-VI: consideraciones sobre provisión, circulación y usos monetarios. *Pyrenae* 31-32, 133-160.

Marot, T. y Roviras, A. 1998. Un dipòsit de siliquae de Màxim (410-411 dC) procedent de la Fonollera (Torroella de Montgrí, Baix


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Empordà). *Revista d'Arqueologia de Ponent* 8, 129-138.

Martínez-Chico, D. 2020. Los tesoros imperiales de Hispania. Tesis, Universitat de València.

Mateu y Llopis, F. 1951. Hallazgos monetarios (VI). *Ampurias* 12, 203-255.

Nieto, J. 1993. *El edificio "A" de la ciudadela de Roses (la Terra Sigillasta Africana)***.** Sèrie Monogràfica 13. Girona: Museu d'Arquelogia de Catalunya.

Nolla, J. M., Burch, J., Palahí, Ll., Amich, N., Canal, E., Casas, J., Castanyer, P., Sagrera, J., Sureda, M., Tremoleda, J., Vivó, D., Vivo, J., Costa, A., Prat, M., Simon, J. e i V arenna, A. 2016. *Baix imperi i antiguitat tardana al sector nord-oriental de la prouincia Tarraconensis. De l'adveniment de Dioclecià a la mort de Carlemany*. Girona: Universitat de Girona.

Nolla, J. M. 1984. Excavaciones recientes en la Ciudadela de Rosas. En Blagg, T.F.C, Jones R.F.J. y Keay, S.J. *Papers in Iberian Archaeology***,** 430-59. BAR International Series 193. Oxford: Oxford University Press.

Nolla, J. M. y Nieto, J. 1982. Una factoria de salaons de peix a Roses. *Fonaments. Prehistòria i món antic als països catalans* 3, 187-200.

Raynaud, C. Céramique Estampée grise et orangée dite "dérivée de sigillée paléochrétienne". En Py, M. (Ed.) *DICOCER. Dictionnaire des Céramiques Antiques (VII***ème** *s. av. n. è. – VII***ème** *s. de n. è.) en Méditerranée nord-occidentale (Provence, Languedoc, Ampurdan). Lattara***,** 6, 410-418. Lattes: Association pour la Recherche Archéologique en Languedoc Oriental.

RIC VII = Bruun, P. 1996. *The Roman Imperial Coinage. Vol.VII. Constantine and Licinius. A.D. 313-337*. Londres: Spink & Son ltd.

RIC VIII = Kent, J. P. C. 1981. *The Roman Imperial Coinage. Vol.VIII. The Family of Constantine. A.D. 337-364*. Londres: Spink & Son ltd.

Ripollès, P. 2002. La moneda romana imperial y su circulación en Hispania. *Archivo Español de Arqueología* 75, 195-214.

San Vicente, J. I. 2017. La moneda romana de bronce y su perduración durante los años 348-402 d. C. *Hispania Antiqva. Revista de Historia Antigua* 61, 303-356.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 179-199, 2023
doi.org/10.6018/ayc.569671

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Fernández Tristante, R. 2023. Fuente de la Loma, un destacado asentamiento ibero-romano de larga perduración en Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia). *Antigüedad y Cristianismo* 40, 179-199. https:/doi.org/10.6018/ayc.569671

# Fuente de la Loma, un destacado asentamiento ibero-romano de larga perduración en Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia)

## Fuente de la Loma, an important and long-lasting Ibero-Roman settlement in Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia)

Rubén Fernández Tristante
*Arqueólogo*
Murcia, España
rubenfernandeztristante@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8302-5179

Recibido: 11-5-2023
Aceptado: 26-10-2023

### Resumen

Fuente de la Loma, es un yacimiento que alberga una ocupación prolongada, situado en una posición estratégica en una vía de comunicación secundaria en la intersección que une el noroeste murciano con el sur de Albacete y el norte de Granada. Tiene sus comienzos en un pequeño asentamiento durante la Edad del Bronce, posteriormente se convierte en un poblado de cierta envergadura durante el Ibérico Pleno perdurando hasta la romanización, convirtiéndose primero en una *villa* o asentamiento en época republicana continuando hasta época tardorromana y preandalusí cuando desaparece. Sufre un periodo de regresión a finales del s. IV o durante el s. V d.C., aunque con una cierta perduración en el periodo tardorromano-emiral (ss.VII-VIII). El yacimiento se sitúa en el extremo occidental del Término Municipal de Moratalla. Con este trabajo se da conocimiento sobre este enclave así como sobre el poblamiento del entorno.

**Palabras clave:** *Villa*, poblamiento, romanización, protohistoria, sureste, Moratalla.

### Abstract

Fuente de la Loma is a site with a prolonged occupation, located in a strategic position on a secondary road at the intersection that links the northwest of Murcia with the south of Albacete and the north of Granada. It began as a small settlement during the Bronze Age, later becoming a settlement of a certain size during the Full Iberian period and lasting until Romanisation, first becoming a *villa* or settlement during the Republican period and continuing until the Late Roman and Pre-Andalusian periods, when it disappeared. It underwent a period of regression at the end of the 4th century or during the 5th century AD, although it survived to a certain extent in the Late Roman-Emiral period (7th-8th centuries). The site is located at the western end of the



municipal district of Moratalla. This work provides knowledge about this enclave as well as about the settlement of the surrounding area.

**Keywords:** *Villa*, settlement, romanization, protohistory, southeast, Moratalla.

## Sumario



## 1. Introducción

El yacimiento, Fuente de la Loma, fue descubierto por Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez, durante el año 1994, comunicado al Servicio de Patrimonio Histórico de Murcia se procedió a su delimitación y catalogación, recogiéndose algunas cerámicas que fueron dibujadas, quedando inéditas hasta la actualidad[1].

Fuente de la Loma, se encuentra en un cruce de límites administrativos actuales, a escasos kilómetros de la provincia de Albacete por el oeste y por el suroeste de Andalucía, por lo tanto, se encuentra muy próximo en el límite *trifinium* de las provincias de Murcia, Albacete y Granada. Cuya altitud es de 1.455 m.s.n.m. teniendo una extensión aproximada de 7,5 ha. de dispersión de los materiales cerámicos, no siendo toda el área fruto de explotación, sino que se encuentran áreas y estructuras dispersas.

Su ubicación se ciñe al margen derecho de la carretera que va desde la pedanía murciana de Cañada de la Cruz a la pedanía albacetense de Fuente de la Carrasca de Nerpio. El yacimiento se caracteriza por emplazarse próximo a un pie de monte y en torno a una pequeña llanura, con una destacable posición estratégica ya que desde este punto se visualiza bien el camino más inmediato, así como las zonas meridianas. A la posición estratégica no se puede descuidar el destacado nacimiento de agua que da origen a la toponimia del lugar, posibilitando el abastecimiento a una cierta entidad de población.

Las características geomorfológicas del entorno son complejas, comprendidas entre el sistema subbético y el prebético que se enmarca en un gran conjunto de sierras. Concretamente se sitúa al sur de la Sierra de las Cabras (Albacete), Revolcadores (Murcia) y al este de La Sagra (Granada), flanqueado por el norte por un imponente sistema montañoso, mientras que por el sur se abre a una cierta pendiente y llanura que comienza aquí y llega hasta la provincia de Almería, albergando parte del noroeste granadino.

El yacimiento ubicado en un entorno rural, se encuentra en gran medida sobre tierras de labor, sometido a continuas remociones, que dañan los niveles superficiales e intermedios, mientras que la parte sur se encuentra sobre un entorno lapiaz calizo fruto de la erosión, cubierto por una ligera cobertera herbácea típica de bosque mediterráneo conformada principalmente por arbustos, lo que permite visualizar restos de estructuras en superficie.

En el área central nos encontramos con abundante material cerámico del ibérico pleno y final entremezclada con abundante cerámica romana, ello nos inclina a pensar en un mismo uso de este espacio con una evidente perduración.

Nuestro trabajo ha consistido en una primera prospección superficial arqueológica

1 Eternamente agradecido a ambos; D. Jesús Fernández Palmeiro puso a nuestra disposición información y dibujos que poseía para este trabajo, que tras el triste fallecimiento de D. Daniel Serrano Várez, quedaron sin publicar. Sirva este pequeño espacio como homenaje a una pareja de arqueólogos que han desempeñado una larga trayectoria por el levante y sureste español, con varias decenas de artículos de excelente calidad, muchos de ellos en la propia revista de Antigüedad y Cristianismo.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

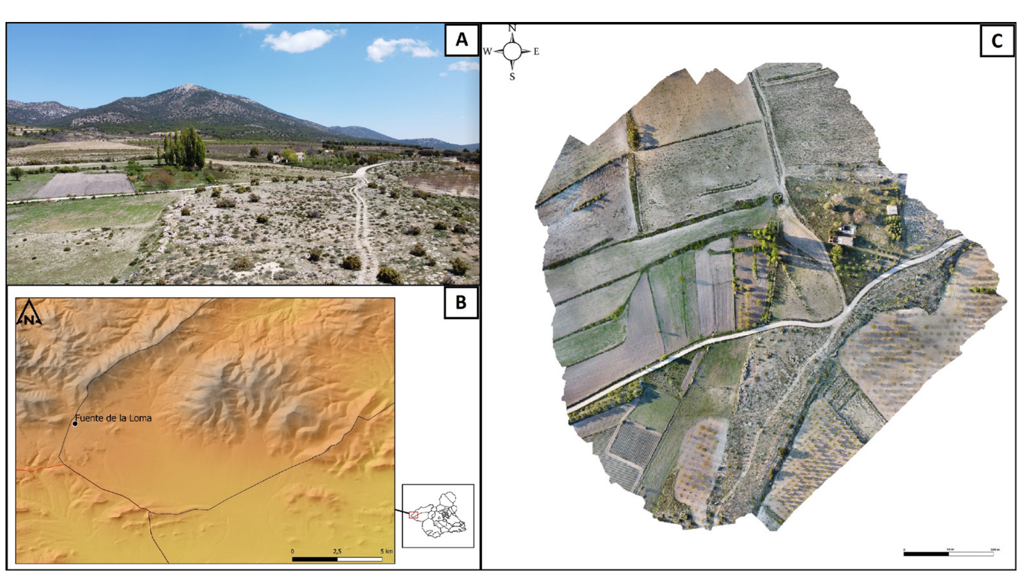



Figura 1. A) Fotografía del yacimiento, B) Localización dentro de los límites de la Región de Murcia y de Moratalla, C) Fotogrametría/ortofoto. Elaboración propia.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

durante el año 2018[2] y seguido en 2020[3] por otra campaña intensiva sobre el yacimiento, estas dos intervenciones arqueológicas han permitido delimitar, documentar y estudiar las diferentes partes del yacimiento con sus múltiples fases, así como de los asentamientos que se encuentra en toda el área próxima y conforman un amplio poblamiento (Fernández Tristante 2021; 2023b).

A este trabajo de prospección e investigación se le suma la gran documentación aportada por los dibujos inéditos cedidos por los descubridores del yacimiento, y una *sítula* de bronce hallada de forma casual por un lugareño, que ha podido ser estudiada y entregada. Todo este material utilizado servirá para recomponer y enriquecer notablemente el conocimiento de este importante enclave (Fig. 1).

El suroeste de Moratalla no había sido fruto de prospecciones sistemáticas regladas, salvo las realizadas puntualmente en los últimos 20 años para la recopilación de datos para la carta arqueológica de la Región de Murcia, centrándose únicamente en la delimitación y protección de los yacimientos que ya eran conocidos.

Desde el punto de vista historiográfico, los estudios de las áreas colindantes se remontan a los trabajos realizados por José Antonio Melgares Guerrero entre los años 70-90, destacando "La carta arqueológica del término municipal de Caravaca de la Cruz" (tesis de licenciatura inédita). Los trabajos continuarán esta vez en el área de Granada con trabajos realizados entre los años 1989-2011 por Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez, que tras una serie de campañas de prospecciones arqueológicas contextualizan un extenso poblamiento de *villae* romanas, poblados ibéricos y algunos yacimientos prehistóricos (Fernández Palmeiro y Serrano Várez, 1993, 2011). En 1996 se publica el descubrimiento de un conjunto de arte rupestre en Cañada de la Cruz por Miguel Ángel Mateo Saura (Mateo Saura 1997). En los años siguientes se aprecia un importante avance historiográfico con trabajos dirigidos por la Universidad de Granada que servirán para estudiar el *castellum* romano del Cerro de Trigo junto a un complejo poblamiento dominado por dos *oppida* de importantes

2 Nº de exp.: EXC 133/2018.
3 Nº de exp.: EXC 161/2020.

dimensiones en el área granadina que antes del cambio de era se convierte en un poblamiento extenso y rural, con un gran número de *villae* (Adroher Auroux y López Marcos 2004). Mientras que en el área murciana destacarán los trabajos llevados a cabo por Francisco Brotóns Yagüe y Francisco Javier Murcia en el estudio del poblamiento ibero-romano, destacando trabajos como los realizados en el santuario de la Encarnación y las excavaciones en el *castellum* de Archivel (Brotóns Yagüe y Murcia Muñoz 2008) (Brotóns Yagüe 1995).

La zona a tratar mantiene un fuerte arraigo por los pueblos o comunidades de la Edad del Hierro como lo demuestran la presencia de grandes *oppida*, destacando el Cerro de la Cruz en Puebla de Don Fadrique (Granada), Molata de Casa Vieja en Almaciles (Granada) y Los Villares en la Encarnación (Caravaca). Los límites geográficos para establecer la diferencia entre *Bastetania*, *Oretania* y *Contestania* aún hoy día no son del todo claros, incluso se viene creyendo que son núcleos de población independientes, entre sí, actuando al estilo de las polis griegas, a los cuales los romanos los denominan y agrupan por un mismo nombre (Adroher Auroux 2002, 23-142). Esta zona se enmarcaría dentro del área de la *Bastetania* (López-Mondéjar 2018, 54-62) (Salvador Oyonate 2011, 122). De la fuerte presencia ibérica y la importancia de esta vía de comunicación en la antigüedad no cabe duda. Al tratarse de la principal vía de comunicación entre el sureste y el centro peninsular, que une el Levante con la Alta Andalucía, se ha contemplado la posibilidad de relacionarse con la antigua vía Heraclea-antiguo camino de Aníbal (Adroher Auroux 2004, 281-296) o con algunos de sus principales ramales, que cruzaría por el valle del Quípar y por el Altiplano Granadino (López Mondéjar 2009).

La rambla de Tarragoya, en el valle alto del Quípar, es una zona fuertemente militarizada (Brotóns Yagüe 1995, 247-274), como lo demuestran varios *castella*, como el situado como en “El cerro de las fuentes” de Archivel y el del “Cerro del Trigo” en Puebla de Don Fadrique, además de algunas *turris* o torres de control en “La Cabezuela” Barranda. Con la intención de someter a la población indígena y controlar esta vía de comunicación y el sudeste por parte de Roma (Brotóns Yagüe y Murcia Muñoz 2008, 49-56) que se verá reflejado en la pronta romanización, donde los *oppida* principales son abandonados mientras los asentamientos que los abastecían se reconvierten rápidamente en *villae* con una gran perduración, como ocurre en el caso de Fuente de la Loma.

## 2. El asentamiento y sus diferentes fases

El yacimiento presenta en su superficie gran cantidad de materiales cerámicos fragmentarios fruto de la remoción agrícola constante en la zona más elevada coincidiendo con el espacio de mayor ocupación de este asentamiento, por ello, en este trabajo hemos debido centrarnos en una preselección de materiales más significativos creyendo que podrían aportar una mayor información de cara su conocimiento.

### 2.1. Prehistoria

En la parte alta y llana que existe al noroeste de la fuente y a escasos metros, confluyendo en parte con el asentamiento ibero-romano, se aprecia una zona roturada donde aparecen lajas de piedra de calcarenita junto a algunos restos de cal y materiales cerámicos a mano. Entre los materiales cerámicos documentados (Fig. 2) encontramos una forma característica de tulipa y forma 5 (Siret y Siret 1890) con bruñido interior y exterior, junto con otros materiales menos cuidados pero que también se insertarían en este periodo, como un vaso hemisférico (Fig. 2.2) típico y que se vincula con la forma 1 de Siret y Siret (1890). La forma (Fig. 2.3) presenta mayores problemáticas de atribución, sus características con mayor grosor-tosquedad, forma abierta y carena media-alta rompe con los patrones arquetípicos anteriormente descritos, que, sumado a tres

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

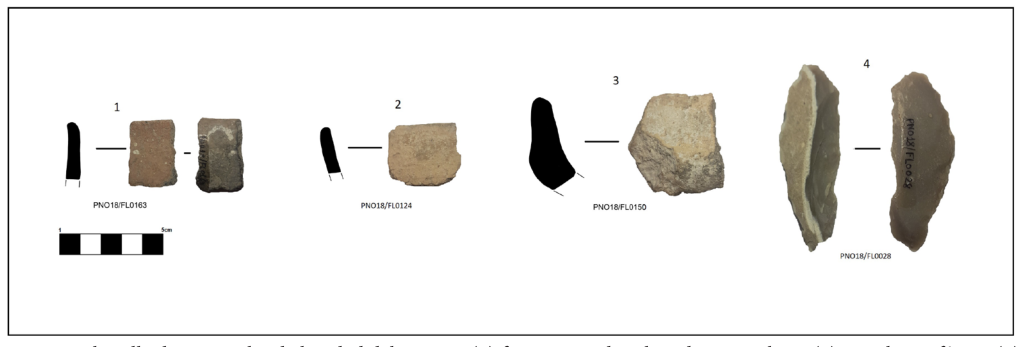



Figura 2. Plantilla de materiales de la Edad del Bronce: (1) forma cerrada tulipa de carena baja, (2) vaso hemisférico, (3) forma abierta con carena media-alta, (4) lasca-diente de hoz en sílex. Elaboración propia.

fragmentos toscos, informes, con alisado y con menor cuidado parece indicar una leve ocupación anterior indeterminada y que podría tratarse del Bronce Inicial o de la Edad del Cobre, conscientes de que puede tratarse de una pieza de transición. La existencia de algunos restos de talla de sílex, pero más concretamente de una lasca trabajada sin terminar (Fig. 2.4) con huellas de uso, parece indicar que se trata de una primera fase en la elaboración de un diente de hoz[4], concordando así en cronología con el resto de los materiales que se enmarcan en la Edad del Bronce. Los materiales estudiados indican una pequeña ocupación a modo de granja en llano, posiblemente durante la Edad del Cobre o Bronce Inicial (Fig. 2.3) siendo más evidente, la ocupación producida durante el periodo del Bronce Pleno Argárico (Fig. 2.1 y 2.2), ambas fases de escasa entidad, que tratándose de un área localizada de pequeña extensión que no supera los 50 m², albergaría una leve ocupación conformada tan solo por una o escasas viviendas.

### 2.2. Protohistoria

Al norte de la fuente, se percibe un área, ligeramente más elevada, con una dimensión de aproximadamente 2,10 ha., donde se percibe principalmente el material protohistórico y romano, aunque se trata de cultivos de secano de baja productividad, son frecuentemente roturados, por ello que se percibe una alta densidad de material cerámico y de destacada calidad. Entre ellos hemos podido recoger y estudiar material protohistórico del periodo Ibérico Pleno desde posiblemente finales del s. V a.C., y durante todo el periodo que abarca los ss. IV-III a.C., con material del ibérico final y de transición, lo que permite atestiguar una perduración durante todo este periodo (Fernández Tristante 2021, 2023b). Como se tratará más adelante, el material más antiguo documentado son ánforas-*pithoi* pintadas que por tipología se encuadran en una cronología que oscila entre la primera mitad del siglo V a.C. hasta el IV a.C.

Los materiales cerámicos se perciben en una densidad alta, denotando que debió tener una cierta entidad. Los materiales seleccionados para su dibujo han sido en base a que podían aportar una mayor cronología o debido a que conservaban un perfil más completo, aunque existe una amplia variedad tipológica formada por ánforas-toneles, jarras-lebes, cuencos-platos, ollas de cocina, etc.

Aunque en su mayoría el material cerámico es de producciones locales, también se han podido documentar en menor medida material de importación, siendo hasta cuatro fragmentos, tres de ellos informes, de barniz negro ático, tratándose uno de ellos de un borde de plato del tipo *Lamboglia* 21, siendo una de las formas más frecuentes en los contextos ibéricos, que se fechan durante el

4 Agradecer las sugerencias y ayudas prestadas por el profesor Ignacio Martín Lerma de la Universidad de Murcia.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

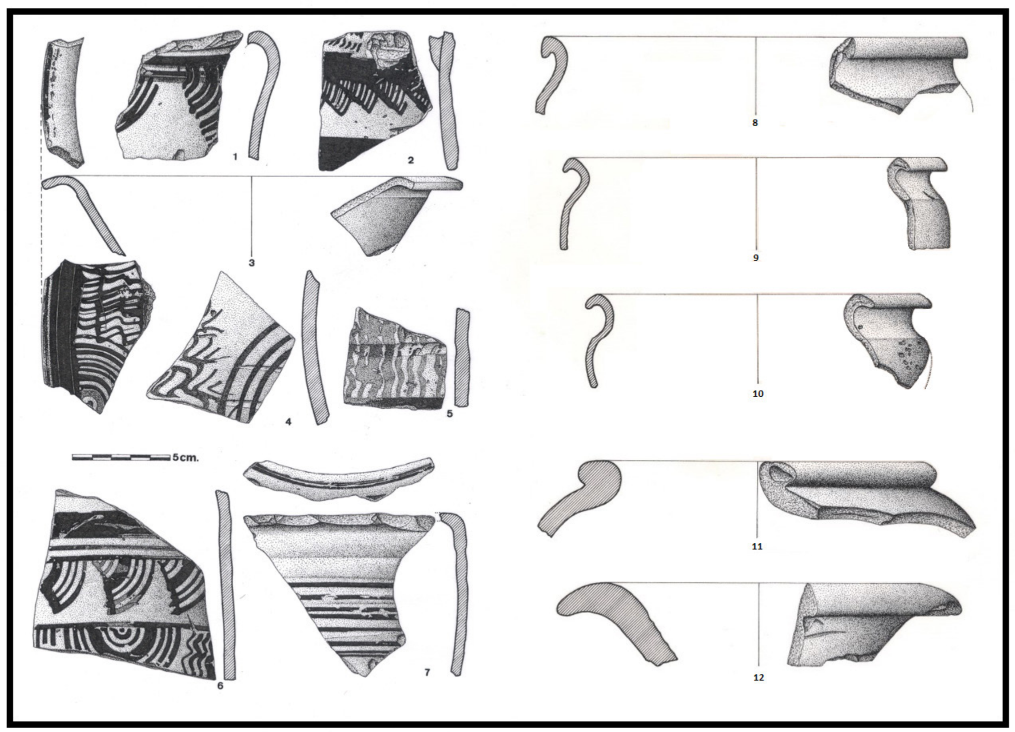



Figura 3. Repertorio cerámico del ibérico pleno-final: (1-7) cerámica pintada, (8-10) cerámica común, (11) ánfora-tonel, (12) soporte de carrete. Dibujos realizados por Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez (inéditos)

siglo IV a.C. en otros casos del sureste como Baza o *Iliberris* (Adroher Auroux, Sánchez Moreno y Torre Castellano 2016, 14), esta forma sirve para fijar un punto de partida en la cronología del asentamiento donde la mayoría de producciones siendo locales aportan una cronología más variable permitiendo ampliar su cronología.

Como material más antiguo posible atestiguado es un ánfora pintada (Fig. 4.9), con borde engrosado y vuelto a exterior con una pequeña moldura que diferencia el cuello, encuentra paralelismos en Jumilla, Galera y Baza, fechándose entre los siglos V-IV a.C. (García Cano 1994, 4086-4089).

Un fragmento de pared de tinaja con tendencia globular (Fig. 3.6), con al menos tres diferentes motivos decorativos separados mediante líneas horizontales aisladas, de arriba abajo, el primero a banda, segundo con segmentos de círculo abierto rellenado de arcos de circunferencias limitados por una línea recta desde la que se suspenden y tercero formado por semicircunferencias concéntricas descansando sobre banda con círculo interior relleno salteándose por grupo de costillares de grupo múltiple verticales del mismo grosor. Este tipo de ánforas se adscriben por lo general al periodo Ibérico Pleno, aunque aparecen en el Ibérico Antiguo y perduran hasta el cambio de era (Mata Parreño y Bonet Rosado 1992, 125).

Las formas denominadas como platos de borde vuelto pintados (Fig. 4.3-4) se fechan desde mediados del siglo IV a.C. y especialmente durante el siglo III a.C., esta tipología está bastante atestiguada en el *oppidum* nuclear de Molata de Casa Vieja (Adroher Auroux y López Marcos 2004). Otra tipología que se adscribe al ibérico pleno (ss. IV-III a.C.) es la formada por los tarros pintados (Fig. 4.5-6) siendo una de las formas más repetidas en los yacimientos del entorno (Adroher Auroux y López Marcos 2004).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

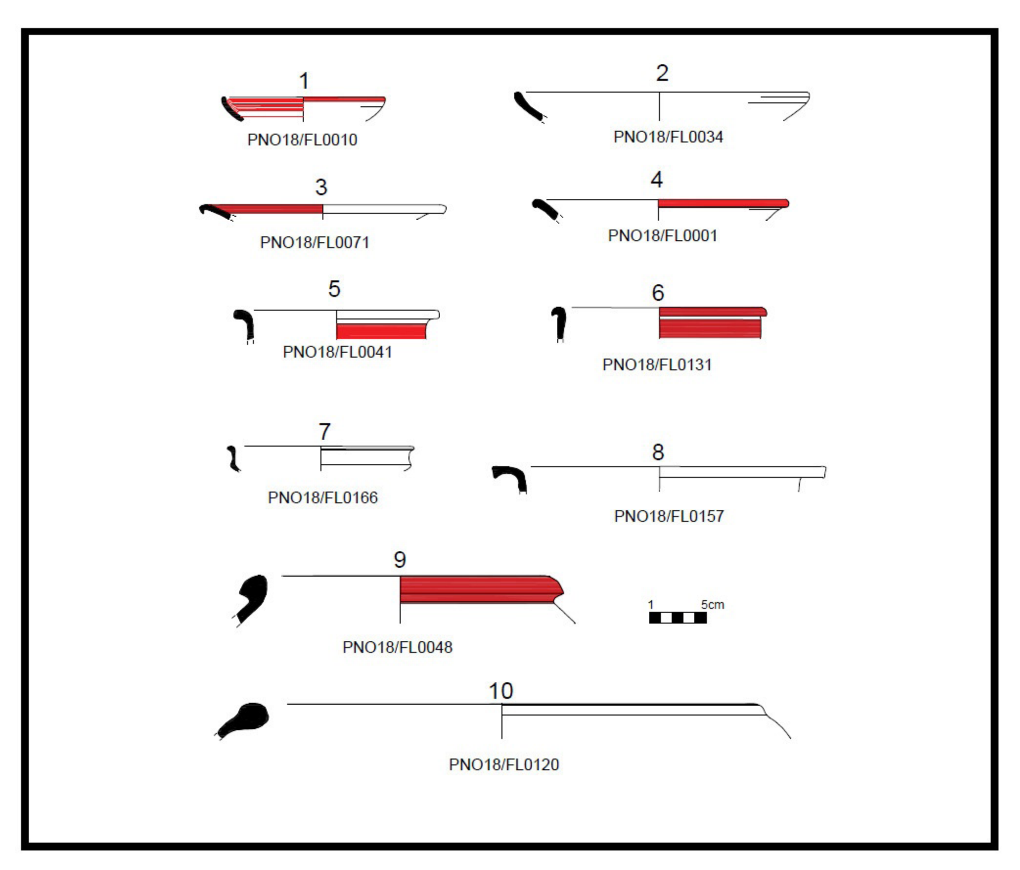



Figura 4. Repertorio cerámico del ibérico pleno-final: (1-2) platos-cuencos de borde divergente, (3-4) platos de borde vuelto pintados, (5-6) tarros pintados, (7) vaso-copa, (8) *kalathos*, (9) ánfora-*pithoi* pintada, (10) tonel. Materiales cerámicos obtenidos en la prospección. Elaboración propia.

Existe un tipo de copa (Fig. 4.7), su uso se extiende a una cronología muy amplia, que abarca desde el siglo V a.C. hasta mediados del I a.C. (Adroher Auroux 1993). La aparición de formas de *kalathos*, de sombrero de copa (Fig. 3.7) pintado y (Fig. 4.8) sin pintar, se fechan entre los siglos II-I a.C. (Adroher Auroux 1993) (Mata Parreño y Bonet Rosado 1992) y (Aranegui Gascó y Pla Ballester 1979).

La aparición de un cuenco pintado (Fig. 4.1) a interior con líneas paralelas rectas en posición horizontal a cuatro y a banda exterior en labio, en esta zona no se ha documentado para el Ibérico Pleno lo que podría indicarnos que se trata de un periodo tardío durante el Ibérico Final o del periodo de transición.

Los tres perfiles de cerámica común (Fig. 3.8-10) pueden tratarse tipológicamente tanto de jarras como de urnas, pero la nula aparición de restos óseos o de estratos cenicientos en la superficie nos hacen obviar la posibilidad de estar en un ambiente funerario.

La inexistencia de cerámica gris bastetana así como de cerámica orientalizante como sí ha aparecido en los otros poblados ibéricos próximos, tratándose de Cortijo de la Merced, Almaciles y Pedrarias (Adroher Auroux y López Marcos 2004), nos lleva a conjeturar que estos primeros poblados debieron de tener una fase previa que no encontramos en Fuente de la Loma, este último se crearía a finales del siglo V a.C. o principios del IV a.C., cuando el *oppidum* nuclear de Molata de Casa Vieja,

emplazado a menos de 5 km, adquiere un mayor control en la zona y necesita de una mayor red de abastecimiento. Este hecho podría explicar la inexistencia de murallas, necrópolis o santuarios vinculados, como sí se han podido documentar en el resto de asentamientos granadinos que comentamos.

### 2.3 Una *villa* Republicana

En esta zona del interior del sureste se observa el proceso de *deditio,* donde se abandonan los *oppida* pero pronto se reocupan los poblados de cierta entidad, localizados próximos a vías pecuarias y vinculados con grandes recursos hídricos (López-Mondéjar 2019, 182-183; Adroher Auroux y López Marcos 2004). El cambio político y administrativo, debió producirse tras un proceso violento ya fuere en la Segunda Guerra Púnica, en las Guerras Celtíberas (Adroher Auroux y López Marcos 2004, 151) aunque sin descartar la posibilidad de que se trate durante las guerras civiles (Salvador Oyonate 2008), por el momento y a falta de mayores estudios los datos no son determinantes. La existencia de ciertos yacimientos militares vinculados con el control del territorio durante época tardorrepublicana, tratándose de dos *castella* y una *turris*, y que continúan hasta las primeras décadas del siglo I d.C. (Adroher Auroux y López Marcos 2004, 257-260) (Brotóns Yagüe y Murcia Muñoz 2008) (Murcia Muñoz, Brotóns Yagüe y García Sandoval 2008), a pocos kilómetros de Fuente de la Loma y siendo coetáneos con su ocupación. Por todo ello se denota una fuerte presencia militar con varios *castella* para controlar esta zona y su vía de comunicación (Adroher Auroux y López Marcos 2004, 268) que se verá reflejada en la ocupación de este asentamiento en Fuente de la Loma con materiales cerámicos coetáneos.

Entre la cerámica documentada, encontramos dos fragmentos de ánforas del periodo republicano, pertenecientes a la tipología *Dressel* 1A (Fig. 5.1) que por sus tonos anaranjados parece tratarse de una producción del Guadalquivir que se fechan en el siglo I a.C. (García, Roberto y González 2011) y otro borde de *Dressel* pudiendo tratarse de 1A o 1C (Fig. 5.2) posiblemente producida en la Hispania Citerior, que se fecha en torno a la segunda mitad del I a.C. (Díaz García 2016). Este tipo de ánforas imitan tipológicamente a las itálicas, cuya producción es regional y su funcionalidad es transportar el vino que se estaba fabricando en Hispania, comercializándose tanto por el ámbito peninsular, así como por el Mediterráneo. El asentamiento de Fuente de la Loma entra así en una fase temprana de influencia romana que también se ha documentado en los otros poblados ibéricos, situados en llano, que se convierten pronto en *villae* con un cierto esplendor como son Cortijo de la Merced, Almaciles, Cortijo de Casa Vieja, Pedrarias, Lóbrega y Bugéjar (Adroher Auroux y López Marcos 2004), debido a sus grandes recursos como explotación agrícola.

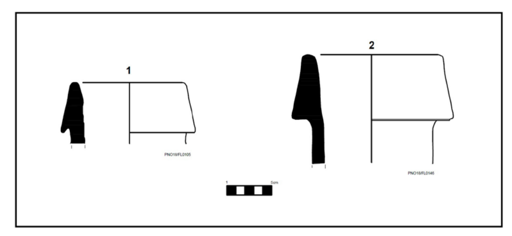



Figura 5. Formas de ánforas *Dressel* 1A: (1) republicana y (2) tardorrepublicana. Elaboración propia.

### 2.4. *Villa* Imperial

El asentamiento o v*illa* que ya estaba funcionando desde mediados del s. II a.C., tiene una perduración hasta el cambio de era, en este momento se percibe una menor densidad de material de importación en las primeras décadas del s. I d.C., con tan solo algunos fragmentos de *terra sigillata itálica* (Fig. 6.1), siendo bastantes escasos en comparación con la gran cantidad de material que se atestigua de épocas anteriores y posteriores, esto puede deberse a una menor llegada de productos de importación o a un descenso de la ocupación. A partir de finales del s. I d.C. se percibe un claro auge con una abundante densidad de

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

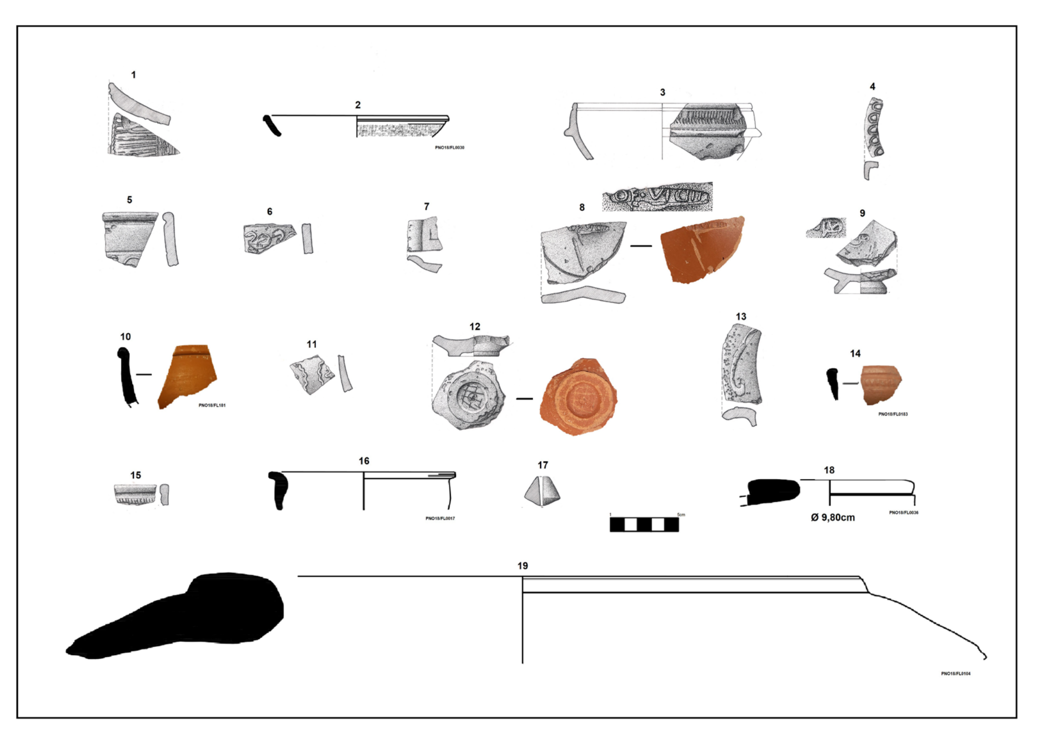



Figura 6. Selección de formas cerámicas de época romana imperial: (1) TSI, (2-9) TSSG, (10-12) TSH, (13-15) TSA, (16) olla de cocina, (17) fusayola, (18-19) *dolia*. Dibujos a mano realizados por Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez; montaje y digitalización: Rubén Fernández Tristante.

materiales de importación, *terra sigillata sudgálica* (Fig. 6.2-9) que va ligado a un auge de material de almacenaje, que se verá continuado en las siguientes centurias, siendo especialmente abundantes los materiales de *terra sigillata hispánica,* teniendo desde las primeras producciones que llegan desde los principales puntos de producción de la Hispania romana (Fig. 6.10-11) hasta llegar a unas producciones de peor calidad que se podrían incluir como *terra sigillata hispánica* tardía o local, que incluso pudieron fabricarse en este mismo enclave (Fig. 6.12), conviviendo con los materiales de importación de *terra sigillata africana* (Fig. 6.13-15), que también se atestiguan en gran porcentaje. Por todo ello vemos que la *villa* adquiere un cariz destacado durante los siglos II-IV d.C., siendo entorno al siglo V d.C. cuando se percibe un momento de declive, quedando algunas producciones locales, como cazuelas a mano (Fig. 7.1) y otras cerámicas comunes que parecen indicar una perduración residual hasta época *emiral* (Fig. 7.2) s. IX d.C, esto coincidiría con la meseta que domina el entorno y se sitúa en La Bastida con una cronología documentada entre época tardorromana y emiral ss. VI-IX d.C. (Fernández Tristante 2022a, 124), lo que concuerda con la ocupación final documentada para este asentamiento.

Se ha documentado una destacada cantidad de *terra sigillata hispánica* de muy mala calidad tanto en el barniz como en las pastas (Fig. 6.12), caracterizándose tipológicamente en su gran mayoría por fondos de platos-cuencos, que seguramente merezcan un estudio aparte. Este tipo de materiales no se han documentado en otros yacimientos de la zona, así como tampoco se ha percibido restos de hornos o alfares en las inmediaciones de Fuente de la Loma, aunque todo hace indicar que son producciones locales fabricadas en este asentamiento o en

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

su entorno. Su cronología se estima, a priori, entre finales del siglo III y el s. V d.C.

Los materiales documentados de época imperial se ciñen a la zona más elevada del yacimiento, siendo al norte de la fuente (ver mapa de calor Fig. 8.1) y coincidiendo con la ocupación en los estadios anteriores. Por lo que se mantiene una reocupación de los espacios desde la época ibera (ss. IV-I a.C.) y durante la prehistoria reciente. Aunque a partir de este momento vemos que la ocupación se extiende a otras partes, con una *pars* diferenciada, que se situaba al sur del asentamiento tradicional, a otro lado del camino que transcurre por esta zona. La denomina como *pars fructuraria*, tiene materiales que abarcan desde el s. I d.C. hasta época emiral. Los materiales cerámicos son muy pobres, esto se debe a que la erosión ha dejado el sustrato calizo y sobre él, la cresta de los zócalos que conformaban las estancias de la *villa*, sin conservar apenas estratificación, por lo que los materiales se encuentran muy erosionados y desplazados.

Las estancias se distribuyen en forma transversal al camino, de este a oeste, siendo todas ellas de planta cuadrangular o rectangular. Dentro de las estancias, se conservaban algunos materiales de mayor peso que las lluvias no han permitido arrastrar, siendo especialmente un *pondus* (Fig. 7.3.) sumado a gran cantidad de escoria y restos de fundición (Fig. 7.6-8.), entre los que destoca un fragmento de lingote o torta de hierro (Fig. 7.5.). El material cerámico es de una densidad mucho menor a lo atestiguado en la *domus* de la villa, siendo un material pobre, basado en bordes de jarras, ollas y algunas producciones de almacenaje.

Por el contrario, en la *pars* urbana o *domus*, se percibe casi la totalidad de material de importación anfórico y de *terra sigillata*, sumado a la mayor parte de material de almacenaje. Destacan, entre los materiales de almacenaje, algunos *dolia* existiendo unos de gran tamaño, concernientes al tipo II (Salido Domínguez 2017) (Fig. 6.19) y que se fechan en los siglos II-III d.C., junto a otros de menor tamaño (Fig. 6.18). En esta *pars* también se concentran un mayor número de ollas de cocina y otras producciones de cerámica de mesa.

El fragmento de bronce de una *sítula* (Fig. 7.4), perteneciente al aplique decorativo de un gran recipiente metálico, apareció según fuentes orales[5], en el interior de una estancia de la *pars fructuaria*. Debido a la gran cantidad de restos de escoria y fundición documentados, donde se alberga una clara evidencia de herrería y fragua, ciñéndose sobre dos estancias en la parte central (Fig. 9), este aplique muy posiblemente se trataría de una agrupación de metales con el fin de reaprovechamiento y refundición en siglos posteriores, para el taller metalúrgico que se situaría en esta zona de la *villa*.

El estudio sobre el aplique de la *sítula* (Fig. 7.4), determina que se trata de una única pieza en bronce forjada a partir de un molde bivalvo. Representa un rostro masculino con abundante barba recortada de forma redondeada y escalonada, compuesta por tirabuzones. El rostro está bien definido y diferenciado del resto, los ojos presentados por el iris y remarcados por las cejas, mientras que los labios se mantienen cerrados. La parte superior muestra las características del peinado con abundante cabello y en los extremos hojas a ambos lados del mismo, con diminutas circunferencias en su parte central. Representa, al parecer, los rasgos del dios Dionisio, barbado y con grandes tirabuzones, siendo una iconografía recurrente en la antigüedad clásica (Erice Lacabe 2006, 278). Se trata de una producción únicamente atestiguada en Hispania, con una destacada difusión y con rasgos propios según cada taller (Erice Lacabe 2006, 275). En concreto este aplique que presentamos destaca por su gran belleza en el repuntado del detalle iconográfico. Corresponde con la tipología de apliques III

5 En el transcurso de esta investigación el aplique de *sítula* fue cedido por una persona del entorno que afirma encontrarlo a principios de los años 90, siendo donado y entregado junto con el resto de materiales recuperados en la prospección sistemática.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

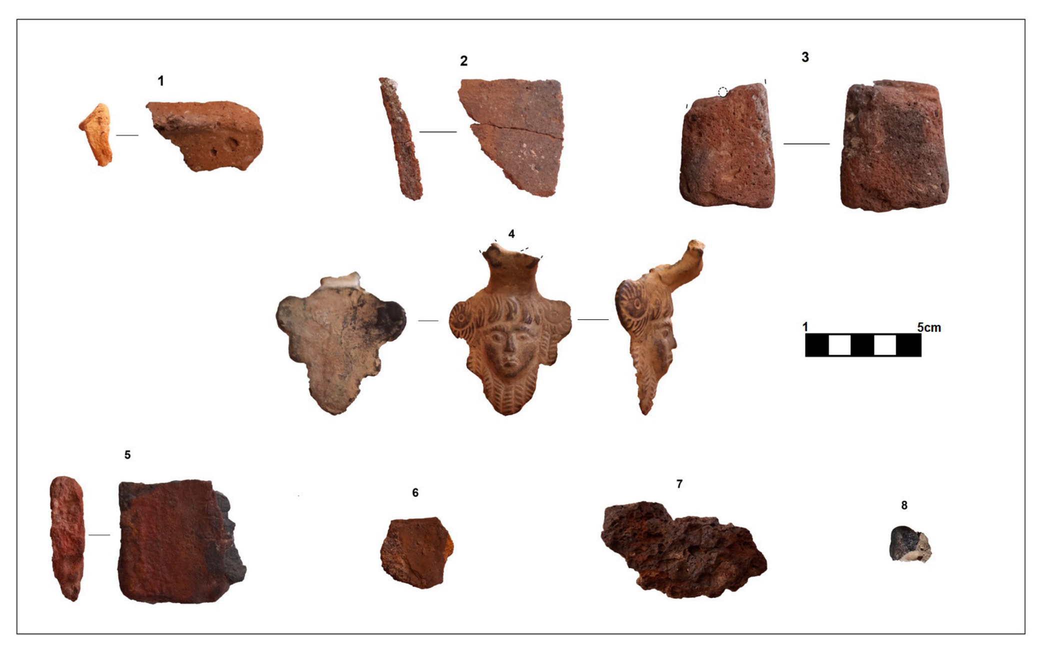



Figura 7. Plantilla de materiales recuperados de época romana y tardorromana en la *pars fructuraria*: (1) Cazuela tardorromana a mano, (2) Forma emiral, (3) pondus, (4) aplique de *sítula*, (5) lingote o torta de hierro, (6-7) restos de fundición, (8) escoria. Elaboración propia.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Delgado (Delgado 1970), que habiéndose atestiguado unos doce repartidos por toda Hispania, aunque con bastantes similitudes iconográficos, se trata de una pieza con ciertos rasgos propios, sin existir paralelismos exactos. La representación tiene un marcado carácter helenístico, ya que los primeros casos atestiguados en el Mediterráneo son del s. II a.C., aunque los fabricados en Hispania, siendo posteriores, se estiman para época romana imperial ss. I-III d.C. (Erice Lacabe 2006, 279).

Se han documentado tres grafitos, uno de ellos (Fig. 6.12), tratándose de un símbolo en forma de cuadrícula con rayas internas que lo cruzan vertical y horizontalmente sobre fondo de cuenco-plato de *terra sigillata hispánica local,* sin más interpretación posible. Existe otro grafito sobre *terra sigillata sudgálica* (Fig. 6.7), tratándose de una "L" en el interior de un plato, fragmentada, sin poder conocer más al respecto. Por último, el caso de otra vocal realizada en fondo de vaso común, siendo una "V" o una "X" seccionada de forma horizontal por la mitad. En todos estos casos se trata de marcas para identificar los utensilios de menaje.

Mención especial merecen dos sellos o marcas de alfarero aparecidas, el más llamativo y completo (Fig. 6.8), sobre *TSSG*, interpretado como "OF(ficina).VI(I) III". Por el tipo de sello formado por "Of+numerario" podemos identificar que se fecha a finales del siglo I d.C. y fabricado en talleres del sur de la Galia (Bustamante Álvarez 2013-2014, 571). El otro sello, seccionado de forma transversal (Fig. 6.9), conserva "…OIV", lo que podría tratarse de la abreviación del alfarero o la abreviación+numerario "IV".

### 2.5. Ocupación final, época tardorromana-emiral

Se trata del periodo más desconocido y al mismo tiempo de menor ocupación de todos los que ostenta, aun así, contiene claras evidencias. Entre los materiales documentados destacan cerámicas a mano y a torno lento con grandes desgrasantes e inclusiones, entre ellos

un borde y asa de cazuela tardía (Fig. 7.1), y un borde de una forma emiral (Fig. 7.2), lo que lleva a poder fechar este asentamiento de forma rural en llano en los periodos comprendidos entre los ss. VI-IX d.C., concordando así con el yacimiento próximo de La Bastida, situado en alto y que presenta unos materiales similares y de idéntica cronología (Fernández Tristante 2022a, 124-129), además ambos yacimientos mantienen una visibilidad reciproca entre ellos (Fig. 11).

La ocupación tardorromana continúa hasta bien avanzado los siglos IV-V d.C., con bastantes producciones de *sigillata africana* y *sigillata hispánica local y tardía*, pero se percibe un descenso de la ocupación a partir de mediados del siglo V d.C., desciende considerablemente los materiales cerámicos, perdurando hasta un momento indefinido del siglo VII-IX d.C. con una densidad de material mucho menor al estudiado en etapas anteriores. A partir del s. IX d.C. se abandona la ocupación humana en este asentamiento y no será hasta Época Moderna, a mediados del siglo XVII cuando se reocupe la zona, coincidiendo con una mayor densidad de población en el entorno y una repoblación rural vinculada con la ganadería ovina, quedando algunos vestigios como son algunos fragmentos de materiales cerámicos de esmaltado blanco, propios de esta centuria.

## 3. Los diferentes ámbitos de ocupación o pars

A raíz de las prospecciones intensivas en superficie y al estudio estadístico-densidad que aportan los mapas de calor (Fig. 8) se distinguen tres áreas, no por ello es fácil definir con exactitud la ocupación de las mismas, pero el repertorio cerámico y la densidad nos llevan a conjeturar sobre ciertas aproximaciones. Partiendo de la base de una cierta y evidente separación entre estos tres diferentes ámbitos o *pars*. La primera al norte entendida como *domus* o *pars* urbana, con abundante material cerámico, tratándose de más del 92% del material total cerámico atestiguado, entre el que se encuentra casi la totalidad del material de importación documentado. Otra área diferenciada, se sitúa al sur del camino, separada a 150 metros de la anterior. Esta segunda área presenta abundantes restos de escoria y de fundición, sumado a material cerámico pobre y escaso. Esta zona meridional, contiene gran número de estancias vinculadas, donde se situaría lo que se ha interpretado como la *pars fructuaria*. Por último, otra zona con escasa aparición de cerámica en superficie, separada de las dos anteriores, pero con restos perceptibles de estructuras de habitaciones al oeste y suroeste de la fuente, que se podría interpretar como la *pars* rústica, aunque esta última impide una mayor complejidad de atribución, pudiendo tener otras funcionalidades que solamente mediante excavación arqueológica se podría determinar. Tampoco es descartable que en la *pars fructuraria* que alberga al menos ocho estancias separadas (Fig. 9.2), pudieran convivir ambos espacios alejados de la *pars urbana*.

Para el estudio estadístico y de densidad, se ha realizado mediante el marcado de *waypoint* durante la prospección intensiva, diferenciando a su vez los diferentes ítems por tipología y cronología documentados en superficie. Posteriormente se han tratado con el *software* Qguis para realizar mapas de densidad o de calor, mostrando así el espacio donde se producen estas concentraciones y poder determinar los posibles usos y como se estructuran estos espacios.

La zona más meridional del yacimiento, separada e interpretada como la posible *pars fructuaria*, consiste en un casi lapiaz calizo sin apenas estratificación, donde la pendiente ha provocado una fuerte erosión, dando lugar a la aparición en superficie de alzados de muros de mampostería, junto a restos de piedras procedentes y desprendidas de estas mismas estructuras, acompañados por restos cerámicos escasos y rodados. Ésta zona ha sido sometida además a movimientos de tierras antrópicos dando lugar a destrucción

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

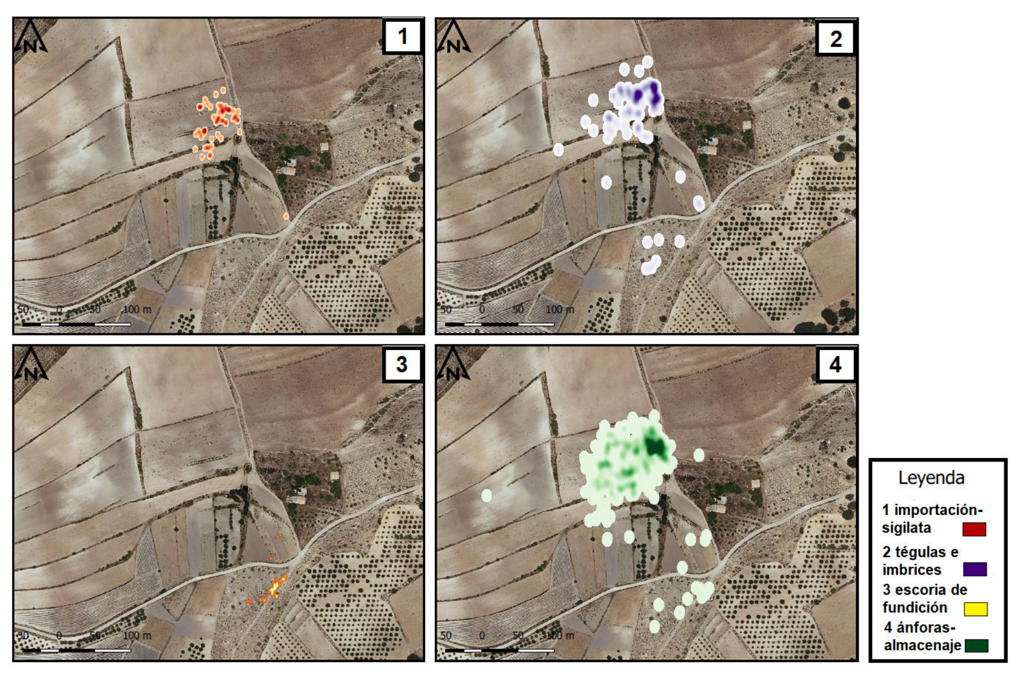



Figura 8. Mapas de densidad-calor de materiales cerámicos documentados en superficie: (1) *terra sigillata*, (2) *tégulas e ímbrices*, (3) escoria y restos de fundición, (4) material anfórico y de almacenaje. Elaboración propia.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

de algunos de estos muros y a la colocación de material pétreo apilado procedente de estos mismos muros, con fines que se desconocen pero muy posiblemente como acopio de piedra para su posterior reutilización.

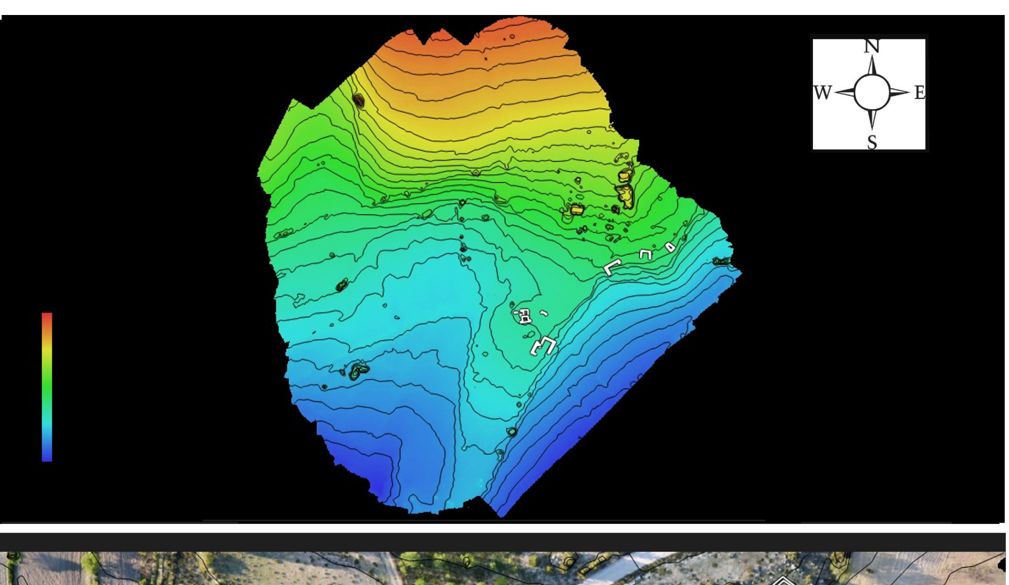
A pesar de la fuerte erosión que presenta, nos ha mostrado una información trascendental, la escasa presencia de material cerámico pero determinante para su estudio, tratándose de algunos bordes de cerámica común romana, un *pondus* rodado de pasta rojiza y un borde de vaso paleoandalusí. Manifestándonos una ocupación coetánea pero perdurando en periodos más tardíos que para el resto del asentamiento.

En este aspecto destacan los restos de una estancia, situada en la parte central y meridional, en torno a esta se han documentado gran repertorio de fragmentos de escoria de hierro y bronce junto a restos de fundición, al sur de ella y en los terrenos de labor fue recogida una torta-lingote de hierro (Fig. 8.3), a esto hay que sumarle el hallazgo casual del aplique. En el transcurso de la prospección pudimos documentar en el interior de la misma el *pondus* que por las pastas rojas oscuras podría ser tardorromano, presenta un estado deteriorado y erosionado (Fig. 7.3).

Todo hace pensar en una última fase de ocupación del asentamiento se desplazan hacia cotas inferiores. En base al material cerámico atestiguado, el yacimiento, debió acontecer una reducción considerablemente de población, aunque parece continuar las labores de fundición. Es complicado saber el momento en el que se inicia esta zona de talleres, pero perfectamente pudo estar en uso como *pars fructuaria* en época imperial, como nos indicaría la cronología del aplique de *sítula* y de otros materiales cerámicos.

## 4. Territorio y poblamiento

Sobre la primera ocupación durante la prehistoria reciente y más concretamente en el Bronce Medio Argárico, se ha podido recientemente documentar un







ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 9. Arriba: Modelo Digital del Terreno (MDT) con cuervas de nivel y estructuras emergentes resaltadas en blanco. Abajo: la *pars fructuaria* con estructuras emergentes resaltadas. Elaboración propia.

amplio poblamiento en el entorno más inmediato conformado por una serie de encastillamientos en alto y protegidos que se comunican y tendrían relación entre sí (Fernández Tristante 2022b, 63-67). Su vinculación con los yacimientos del entorno se ciñe a los yacimientos en altura, siendo más concretamente El Castillico y El Almacilón, de los que mantendría dependencia.

Por lo que esta leve ocupación en Fuente de la Loma viene a completar esta destacada red de asentamientos, denotando así una forma de ocupación poco atestiguada y que consiste en pequeños asentamientos rurales en los llanos, que por falta de estudios específicos sobre esta temática han pasado desapercibidos (Lull Santiago *et al.* 2010, 11-24). Con el ocaso cultural producido a partir de 1550 a.C., se abandona este territorio, no siendo reocupado hasta época protohistórica.

Entre el siglo V. a.C. y principios del IV a.C., se asienta un importante núcleo de población, a modo de poblado que servirá para abastecer de recursos pecuarios al *oppidum*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

nuclear de Molata de Casa Vieja, sin albergar defensa (murallas) u otra ocupación con ciertos rasgos de independencia (necrópolis o santuario). Este poblado tendrá un cierto esplendor con una gran cantidad de material cerámico perceptible del ibérico pleno (ss. IV-III a.C.) perdurando durante el ibérico final y de transición hasta el cambio de era. La perduración de este asentamiento está comprobada con material de importación en época republicana y tardorrepublicana, con las características tipologías de ánforas republicanas *Dressel* 1A.

En torno al cambio de era, este asentamiento parece tener un esplendor menor al que presenta en estadio anteriores y posteriores, se perciben algunas formas de *terra sigillata itálica,* pero siendo casi nula su existencia en comparación con lo que se ve en los siglos anteriores. Quizás algún proceso debido a las constantes inestabilidades políticas y sociales producidas en época tardorrepublicana pudo frenar el desarrollo de asentamiento, aunque esto es difícil de atribuir por el momento. Lo que sí es más claro es que para finales del siglo I d.C., el asentamiento funciona como un destacado poblado o *villa*, donde se atestiguan gran número de materiales cerámicos que se verán extendidos hasta el siglo IV d.C., cuando volverá a estar sometido por una nueva recesión que afecta a todo el imperio. El asentamiento entra así en época tardorromana, quizás como viviendas aisladas y vinculadas con el asentamiento próximo y en altura de La Bastida. Así hasta llegar a un periodo indeterminado de la fase preandalusí o emiral, con algunas cerámicas a mano que parecen reflejar algún tipo de ocupación rural, aunque pronto llegó a abandonarse por completo, no siendo recuperado hasta mediados del siglo XVII con la gran repoblación producida en la zona.

En época protohistórica, Fuente de la Loma, debió surgir como otros poblados que surgen alrededor del *oppidum* nuclear de Molata de Casa Vieja, con el fin de suministrar recursos y abastecer a la ciudad de más de 14 ha. Son bastantes los poblados estudiados del periodo Ibérico Pleno que funcionan y son coetáneos a Fuente de la Loma, siendo los casos de Almaciles, Cortijo de la Merced, Pedrarias y el Cerro de la Cruz como *oppidum* secundario. A estos hay que sumar más de una treintena de asentamientos rurales en llano que conviven y completan el poblamiento (Adroher Auroux y López Marcos 2004).

La gran mayoría de estos poblados que abastecían y protegía al *oppidum*, antes del cambio de era y coincidiendo con los conflictos bélicos o más concretamente con el proceso de *deditio*, se convierten en asentamientos o *villae* fructíferos, con una destacada ocupación, convirtiéndose así en yacimientos de cierta relevancia.

Es importante tratar el yacimiento de Hoya Honda que encontrándose a escasos 2,3 km por el oeste de Fuente de la Loma, pero cayendo dentro de los límites territoriales de Castilla la Mancha, no ha podido ser estudiado con detenimiento como el resto de yacimientos del entorno, quedando un vacío historiográfico que deberá solventarse en los años venideros. Lo poco que se sabe es a raíz de la carta arqueológica de Nerpio, donde se estima que debe tratarse de una *villa* romana de época imperial, con abundante cerámica en superficie y restos de estructuras (Jiménez Castillo y Segura Herrero 2008, 34-35 y 134-135).

Para época tardorromana, el declive en todo el interior del sureste es más que evidente, aun así vemos una perduración, en las cotas más altas, en el entorno que se ciñe a la mayoría de asentamientos rurales romanos, siendo La Fuente, El Romeralejo, El Moralejo, Cortijo del Puerto Alto y se crea un nuevo yacimiento de nueva planta en alto en una meseta destacada que controla el entorno y se emplaza en la Bastida (Fig. 10) (Fernández Tristante 2022a, 124).

La vía de comunicación principal que discurre por el altiplano granadino es la de Caravaca-Rambla de Tarragoya-Pedrarias-Almaciles-Bugéjar-Galera-Baza, uniendo el

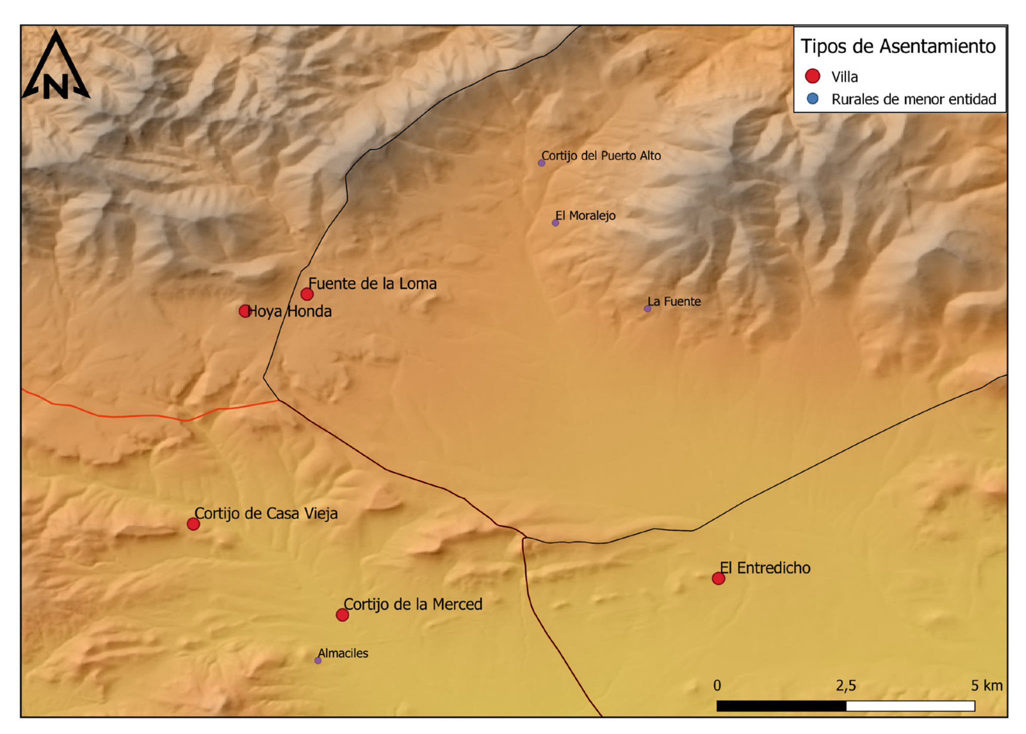



Figura 10. Mapa de los asentamientos situados en el entorno; *Villae* en rojo y los asentamientos rurales de menor entidad en azul. Fuente IGN. Elaboración propia.

Levante con la Alta Andalucía. En época moderna será bastante transitada y definida como Camino Real de El Paso y posteriormente como Camino de los Valencianos (Fernández Palmeiro y Serrano Várez 1998, 569). Para época antigua queda en una zona intermedia siendo un destacado ramal que une la Vía Heráclea que quedaría por el norte (al norte de las sierras de Cazorla y la sierra del Segura) y la Vía Augusta que transcurre por el sur (Cartagena-Lorca-Baza) (Martínez Rodríguez y Quesada Sanz 1995, 248-249).

Por mitad del yacimiento de Fuente de la Loma, transcurre una vía de comunicación, tratándose de un camino natural que va hacia Fuente de la Carrasca y seguidamente llega a Nerpio o al interior de la Sierra de Cazorla, mientras que por el otro lado se abre al Puerto Hondo en dirección a Moratalla. Esta vía de comunicación se trata de una vía secundaria, siendo el ramal principal y más destacado el que transcurre varios kilómetros paralela por el sur. Aun así, esta vía secundaria es una vía natural dentro de la alta montaña, que une Nerpio y Moratalla con la vía principal que transcurre por el altiplano granadino. La vía secundaria presenta evidencias de su uso desde tiempos remotos, como demuestran los numerosos yacimientos que se asientan en torno a ella. Se tiene constancia que debió ser una vía transitada en época romano republicana, donde se ha podido atestiguar el paso de tropas sertorianas en el Barranco Romero que une con la Rambla de Almaciles y queda a escasos kilómetros de Fuente de la Loma. Concretamente está atestiguado el paso de Cecilio Mételo Pio con sus tropas en el año 75 a.C. que viniendo de Segovia pasó por esta vía en dirección a Valencia, como se ha podido comprobar por el rastro de denarios (García Mora 1991, 246-247).

Su campo visual se limita a la zona meridional, donde transcurre la vía de comunicación y el territorio agrícola y ganadero

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

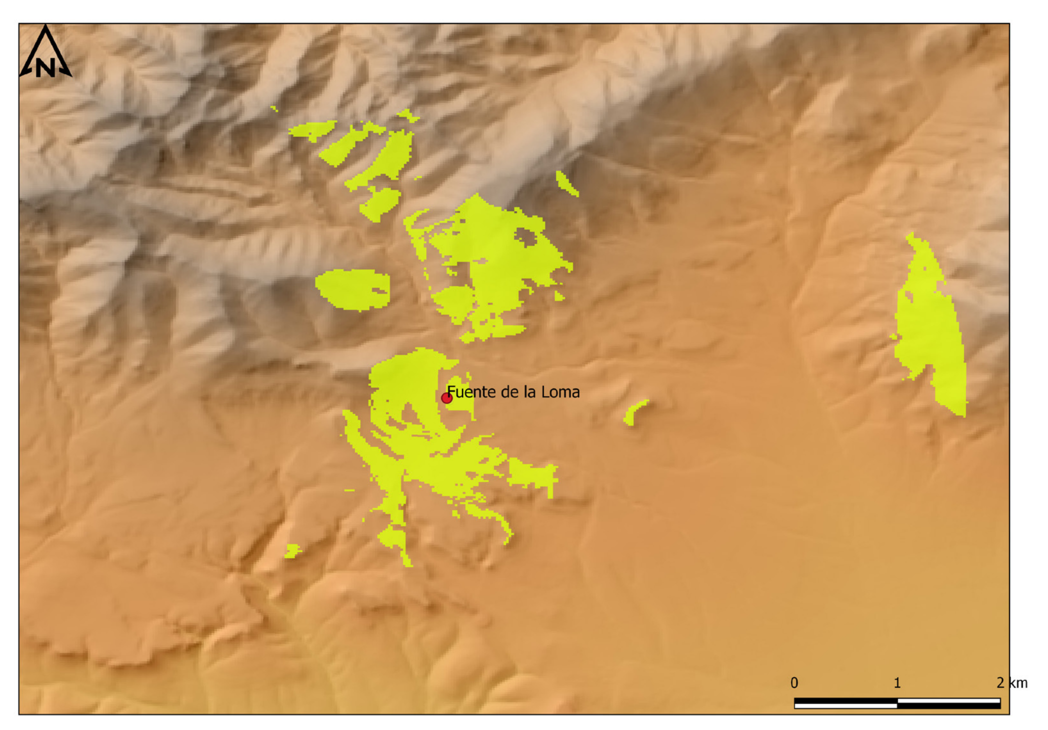



Figura 11. Cuenca de visibilidad simple óptima para el asentamiento de Fuente de la Loma. Fuente IGN. Elaboración propia.

que presenta más capacidades para obtener recursos. A pesar de ser bastante limitado percibe una visión reciproca con los otros yacimientos coetáneos como son Hoya Honda y La Bastida, siendo visibles el radio de control hasta El Romeralejo y La fuente, tratándose de dos asentamientos rurales de menor entidad. El campo visual también domina parte de la zona norte, donde se sitúan los cortijos de El Mosquito y Aguas Blancas, siendo estas zonas prospectadas deliberadamente en las campañas sistemáticas (Fernández Tristante 2022a, 125-129) sin haber documentado yacimiento alguno.

## 5. Conclusiones

Como se ha podido mostrar, Fuente de La Loma, consiste en un asentamiento vinculado a unos importantes recursos hídricos, como denota la propia toponimia del lugar, lo que ha permitido la existencia de ciertas poblaciones en sus inmediaciones. Siendo los terrenos colindantes, meridionales y situados en llano los que han permitido una destacada explotación pecuaria, capaces de abastecer a una destacada y prolongada ocupación.

La presencia de una leve ocupación rural en llano durante el Bronce Pleno, no siendo muy frecuente encuentra paralelismos cercanos, aunque de mayor extensión y notoriedad, el caso de Bugéjar (Domínguez Muñoz *et al.* 2004, 58-64). Por lo general, el estudio del registro arqueológico no se suele centrar en estos periodos, añadiéndose las dificultades que conlleva el situarse en llano, como son una mayor degradación y el estar sometido a remociones o reutilización del espacio (Lull Santiago *et al.* 2010, 11-24).

Desde el Bronce Pleno Argárico entendemos que existe un abandono como se produce en todos los yacimientos del entorno, coincidiendo con el ocaso producido en todo el Mediterráneo entre los años 1550-

1100 a.C., no volviendo a ocuparse hasta el Bronce Final en los yacimientos próximos de Almaciles y Pedrarias (Domínguez Muñoz *et al.* 2004, 58-64; Fernández Tristante 2022b, 64-65), aunque para el caso de Fuente de la Loma no será hasta el periodo Ibérico Pleno, coincidiendo con la expansión y creación de numerosos yacimientos en el entorno, fruto de la proximidad al *oppidum* nuclear de Molata de Casa Vieja y por la necesidad de abastecimiento a una mayor población existente.

Si bien es cierto, que los poblados ibéricos del entorno presentan una ocupación más temprana que para el caso de Fuente de la Loma, albergando periodos *orientalizantes* que aquí no se han documentado. Todos estos poblados, tienen un carácter similar, se ciñen a las fuentes de agua o manantiales abundantes e históricos. Sin ir más lejos, también situados en llano, encontramos en Pedrarias (a 10,5km) una ocupación Calcolítica y durante el Bronce Final y en Bugéjar siendo Neolítica, Calcolítica y Argárica (a 18 km).

Antes del cambio de era, se percibe una reestructuración del territorio, abandonándose los poblados en altura u *oppida,* en favor de los asentamientos en llano que pronto se reconvierten en poblados o *villae* con una destacada ocupación. Son numerosas las *villae* atestiguados en las inmediaciones, aunque llama la atención tres grandes núcleos de población, reconocidos como posibles *vici* o centros administrativos. Contienen una mayor extensión los núcleos de población asentados en Pedrarias, Lóbrega y/o Bugéjar, alcanzando un rango mayor pero difícil de atribución. Esta zona se sitúa equidistante de dos *municipum* romanos situados en *Begastri*-Cehegín y *Tútugi*-Galera. Encontrándose Fuente de la Loma, en el poblamiento documentado en Puebla de Don Fadrique, basado en un gran número de asentamientos rurales a modo de *ager*, con un destacado número de *villae* (Adroher Auroux y López Marcos 2004; Fernández Palmeiro y Serrano Várez 2011-1993), de forma que son muchos asentamientos romanos fructíferos y dispersos en una importante llanura, con la intencionalidad de explotar el territorio, dedicado principalmente a la extracción de recursos agrícolas, pero sin existir una ciudad prominente.

A partir de finales del s. III d.C. la población del entorno se va reduciendo paulatinamente, abandonando algunos asentamientos, pero será a partir de finales del s. IV y s. V d.C. cuando se aprecia un descenso generalizado y abandono de la mayor parte de los asentamientos, en este sentido, se conserva y resguarda una cierta población a las faldas de las serranías, como denota en Fuente de la Loma, en La Bastida y en los cortijos colindantes (Fernández Tristante 2022a, 124-129).

La ocupación humana en esta zona durante época Medieval sufre una regresión, en comparación con la antigüedad clásica que se acentúa con la derrota de los almohades y la toma del control por la Orden de Santiago del sur de la Sierra del Segura. Con la Baja Edad Media se convierte en una zona desértica de población, al encontrarse entre los límites de los reinos cristianos y musulmanes, donde se producían constantes enfrentamientos o *razia*s (Jiménez Castillo y Muñoz López 2020). Al parecer según y como indican las fuentes escritas, se produjo la batalla del Puerto del Conejo aún por determinar con exactitud, pero próxima a esta vía de comunicación y a este enclave (Veas Arteseros 1980, 172-173; Fernández Tristante 2022a, 129). El territorio no se recuperará hasta la toma de Baza por los reyes católicos, que tras el paso del monarca Fernando el Católico en 1488 por el Camino Real de El Paso y encomendando reforzarla con presencia militar en Pedrarias (Molina Molina 1981, 131-140), volverá a apaciguarse y comenzará su repoblación progresivamente.

## Bibliografía

Adroher Auroux, A.M. y López Marcos, A. 2004. *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media. Arqueología en Puebla de Don*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Fadrique (1995-2002).* Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura.

Adroher Auroux, A. M., Sánchez Moreno, A. y Torre Castellano, I. 2016. Cerámica ática de barniz negro de Iliberri. *Portugalia, Nova Série 37*, 5-38

Adroher Auroux, A. M. 1993. Céramique ibérique peinte. *Lattara* 6, 470-484.

Aranegui Gascó, C. y Pla Ballester, E. 1979. La cerámica ibérica. En *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del X aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 73-114. Madrid: Asociación Española de Amigos de la Arqueología.

Brotóns Yagüe, F. 1995. El poblamiento romano en el valle alto del Quípar (Rambla de Tarragoya), Caravaca de la Cruz-Murcia. En Noguera Celdrán, J. M. (Coord.), *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania. Actas de las jornadas celebradas en Jumilla el 8 al 11 de noviembre de 1993*, 247-274. Murcia: EDITUM.

Brotóns Yagüe, F. y Murcia Muñoz, F.J 2008. Los *castella* tardorepublicanos romanos de la cuenca alta de los ríos Argos y Quípar (Caravaca, Murcia). Aproximación arqueológica e histórica. En García- Bellido, M. ª P., Mostalac Carillo, A. y Jiménez Díez, A. (Coords.), *Del «imperivm» de Pompeyo a la «avctoritas» de Augusto: Homenaje a Michael Grant*, 49-56. Madrid: CSIC-Instituto de Historia.

Bustamente Álvarez, M. 2013-2014. La terra sigillata gálica e hispánica. Evidencias de algo más que una relación comercial. *Romula* 12-13, 561-581.

Delgado, M. 1970. Elementos de sítulas de bronze de Conimbriga. *Conimbriga* 9, 15-21.

Díaz García, M. 2016. Las ánforas de Tarraco de los siglos II y I a. C. En Járrega, R. y Berni, P. (Eds.), Amphorae et Hispania: *paisajes de producción y consumo*. Monografías Ex Officina Hispania III, 163-183. Tarragona-Madrid: Institut Català d´Arqueologia Clàssica- Sociedad de Estudios de la Cerámica Antigua en Hispania.

Domínguez Muñoz, F. J., Facina, J., Adroher Auroux, A. M. y López Marcos, A. 2004. Prehistoria. En Adroher Auroux, A. M. y López Marcos, A. (Eds.), *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media. Arqueología en Puebla de Don Fadrique (1995-2002)*, 55-93. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura.

Erice Lacabe, R. 2006. La sítula de Caesaraugusta-Zaragoza y los apliques tipo III de Delgado. *Archivo Español de Arqueología* 79, 271-280.

Fernández Palmeiro, J y Serrano Várez, D. 2011. Los yacimientos romanos de Puebla de don Fadrique en el contexto de la *Tabula Imperii Romani*. *Antigüedad y Cristianismo* 28, 417-440.

Fernández Palmeiro, J y Serrano Várez, D. 1998. Un conjunto de villas romanas del Campo de Puebla de Don Fadrique. *Antigüedad y Cristianismo* 15, 541-576.

Fernández Palmeiro, J y Serrano Várez, D. 1993. Un importante yacimiento ibero-romano en la cortijada del Duque (Puebla de D. Fadrique, Granada). *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia* 5, 89-107.

Fernández Tristante, R. 2023a. Los yacimientos arqueológicos de la zona suroccidental de Moratalla. *Orígenes y Raíces*, 20. 53-61. Murcia.

Fernández Tristante, R. 2023b. III Campaña de prospección arqueológica en el noroeste murciano: El Entredicho y su entorno (Caravaca de la Cruz, Murcia). En Collado Espejo, P.E., García Sandoval, J. e Iniesta Sanmartín, Á. (Eds.), *XXIX Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia: 3, 10, 17 y 24 de octubre de 2023*, 119-126. Murcia: Tres Fronteras.

Fernández Tristante, R. 2022a. II Campaña de prospección arqueológica en el noroeste murciano: Desde Cañada de la Cruz al Puerto Hondo y su entorno (Moratalla). En Collado Espejo, P. E., García Sandoval, J. e Iniesta Sanmatín, Á. (Eds.), *XXVIII*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Jornadas de Patrimonio Cultural Región de Murcia; 4, 11, 18 y 25 de octubre de 2022,* 123-128. Murcia: Tres Fronteras.

Fernández Tristante, R. 2022b. El Castillico, un asentamiento argárico al sur de Moratalla (Murcia). *Alberca. Revista de amigos del museo de Lorca* 20, 55-73.

Fernández Tristante, R. 2021. I Campaña de prospección arqueológica en el noroeste murciano: Al Norte de Cañada de la Cruz (Moratalla). En Collado Espejo, P. E., García Sandoval, J. e Iniesta Sanmatín, Á. (Eds.), *XXVII Jornadas de Patrimonio Cultural Región de Murcia: 5, 19, 26 de octubre y 2 de noviembre de 2021*, 167-173. Murcia: Tres Fronteras.

García Cano J.M. 1994. *Las necrópolis ibéricas en Murcia (Un ejemplo paradigmático: Coimbra del Barranco Ancho. Estudio analítico).* Murcia: EDITUM.

García Morá, F. 1991. *Un episodio de la Hispania republicana: la guerra de Sertorio. Planteamientos iniciales.* Granada: Universidad de Granada.

García Vargas, E., Roberto de Almeida, R. y González Certeros, H. 2011. Los tipos anfóricos del Guadalquivir en el marco de los envases hispanos del siglo I a.C. *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla* 20, 185-283.

Jiménez Castillo, P. y Segura Herrero, G. 2008. *Carta arqueológica de Nerpio (Albacete).* Albacete: Trabajos de Patrimonio Cultural S.L.

López-Mondéjar, L 2019. *De iberos a romanos. Poblamiento y territorio en el Sureste de la Península Ibérica (siglos IV a.C.-III d.C.)*. BAR International Series 2930. Oxford: BAR Publishing.

López-Mondéjar, L 2018. *El mundo ibérico en el sureste peninsular. Los territorios meridionales murcianos*. Arqueología y Patrimonio 13. Madrid: La Ergástula.

López-Mondéjar, L 2009. Vías de comunicación naturales, tradicionales e históricas con el mundo granadino a través del noroeste murciano. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 19, 393-410.

Lull Santiago, V., Micó Pérez, R., Rihuete Herrada, C. y Risch. R. 2010. Las relaciones políticas y económicas de El Argar. *Menga. Revista de prehistoria de Andalucía* 1, 11-35.

Martínez Rodríguez, A. y Quesada Sanz, F. 1995. Un lote de armas procedentes del yacimiento de Carranza (Huéscar de Granada) y la cuestión de las vías de comunicación entre Granada y Murcia. *Verdolay. Revista del Museo Arqueológico de Murcia* 7, 239-250.

Mata Parreño, C. y Bonet Rosado, H. 1992. La cerámica ibérica: ensayo de tipología. En *Estudios de arqueología ibérica y romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester.* Servicio de investigación prehistórica, serie de trabajo varios 89, 117-175. Valencia: Diputación provincial de Valencia.

Mateo Saura, M.A. 1997. El conjunto de arte rupestre del abrigo de la Fuente, Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia). En Lechuga Galindo, M. y Sánchez González, M. ª B. (Eds.), *Terceras Jornadas de Arqueología Regional. 4-8 mayo 1992*. Memorias de Arqueología 6, 49-56. Murcia: Editoria Regional de Murcia.

Molina Molina, A. L. 1981. Defensa murciana de la torre de Pedrarias (1489). *Cuadernos de estudios medievales y ciencias técnicas historiográficas* 6-7, 131-140.

Murcia Muñoz, F.J., Brotóns Yagüe, F. y García Sandoval, J. 2008. Contextos cerámicos de época republicana procedentes de enclaves militares ubicados en la cuenca del Argos-Quipar, en el noroeste de la región de Murcia (Caravaca, Murcia). En Uroz Sáez, J., Noguera Celdrán, J. M. y Coarelli, F. (Eds.), *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial*, 545-560. Murcia: Tabularium.

Salvador Oyonate, J. A. 2011. *La Bastitania romana y visigoda: Arqueología e historia de un territorio*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Salvador Oyonate, J. A. 2008. El *oppidum* de Molata de Casa Vieja–Arkilakis (Puebla de D. Fadrique, Granada). En Adroher Auroux, A. M. y Blánquez Pérez, J. (Coord.), *1er Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana (Baza)*.1, 335-350. Madrid-Granada: Universidad Autónoma de Madrid- Universidad de Granada.

Salido Domínguez, J. 2017. Los dolia en Hispania: caracterización, funcionalidad y tipología. En Fernández Ochoa, C., Morillo Celdrán, Á. y Zarzalejos Prieto, M. ª del M. (Eds.), *Manual de cerámica romana III: cerámicas romanas de época altoimperial III. Cerámica común de mesa, cocina y almacenaje, imitaciones hispanas de series romanas, otras producciones*, 237-309. Madrid: Museo Arqueológico de la Comunidad de Madrid- Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de la Comunidad de Madrid.

Siret, L. y Siret, E. 1890. *Las primeras edades del metal en el sudeste de España*. Barcelona: Imprenta Herich y Cia en comandita, Suc. de N. Ramírez y C1a.

Veas Arteseros, F. de A. 1980. Lorca, base militar murciana frente a Granada en el reinado de Juan II (1406-1454). *Miscelánea medieval murciana* 5, 159-188.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 201-226, 2023
doi.org/10.6018/ayc.579661

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Bento Tavares, W. J. y Marques Gonçalves, A. T. 2023. O manual militar como artefato cultural: Vegécio e a ordenação do passado romano no Compêndio da arte militar (século IV d. C.). *Antigüedad y Cristianismo* 40, 201-226. https:/doi.org/10.6018/ayc.579661

# O manual militar como artefato cultural: Vegécio e a ordenação do passado romano no *Compêndio da arte militar* (século IV d. C.)

## The Military Manual as a Cultural Artifact: Vegetius and the Ordering of the Roman Past in the *Epitoma Rei Militaris* (fourth century AD)

Wendryll José Bento Tavares
*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Goiano- Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO)*
Goiânia, Brasil
wendryll.tavares@ifgoiano.edu.br
orcid.org/0000-0002-8827-6946

Ana Teresa Marques Gonçalves
*Universidade Federal de Goiás- Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO)*
Goiânia, Brasil
anateresamarquesgoncalves@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6020-3860

Recibido: 29-7-2023
Aceptado: 1-11-2023

### Resumo

Nosso objetivo neste artigo é apontar o Compêndio Militar de Vegécio como um manual militar, isto é, um tipo de discurso construído na Antiguidade Tardia no qual o autor se apresenta como um mestre dos temas bélicos, interessado em ensinar aos leitores e\ou ouvintes técnicas capazes de retomar o passado glorioso romano no campo das contendas marciais. A partir do uso da concepção de tempo cíclico e da elaboração de conjuntos de exemplos, de fatos e de personagens mitológicos e históricos, Vegécio produziu um relato que se alicerçava em saberes tradicionais, no intuito de garantir aos romanos o retorno das vitórias bélicas na Antiguidade Tardia.

**Palavras-chave:** Vegécio; Manual Militar; Memória; História Militar; Antiguidade Tardia.

### Abstract

Our objective in this paper is to point out Vegetius' Epitoma rei Militaris as a military manual, that is, a type of discourse constructed in Late Antiquity in which the author presents himself as a master of warlike themes, interested in teaching readers and listeners techniques capable of resuming the glorious roman past in the field of martial disputes. From the use of the concept of cyclical time and the elaboration of sets of examples, facts, and mythological and historical characters, Vegetius produced a report that was based on traditional knowledge to guarantee the Romans the return of warlike victories in Late Antiquity.

**Keywords:** Vegetius; Military Manual; Memory; Military History; Late Antiquity.

## Sumario



## 1. Introdução

O *Compêndio da Arte Militar,* de autoria concedida ao escritor latino Públio Flávio Vegécio Renato, é um documento textual que podemos identificar como pertencente à tradição dos manuais didáticos da Antiguidade Tardia, especificamente os manuais militares. Tal tradição textual foi, durante muito tempo, identificada principalmente por conta de sua importância extratextual, ou seja, sua aplicação na definição das estratégias latinas nos campos de batalha. No entanto, sua releitura tem passado por significativas viradas do ponto de vista de sua análise hermenêutica. Apesar da existência de autores que ainda defendam um uso prioritariamente prático para os romanos (Campbell 1987, 23), ou seja, extratextualista, prevalece na contemporaneidade a perspectiva de analisá-los como textos, isto é, como construções discursivas integralmente produzidas a partir de definições retóricas e\ ou oratórias. Um expoente de tal leitura é, por exemplo, Marco Formisano, para quem "tratados técnicos antigos podem ser vistos como parte do discurso literário antigo e podem ser lidos como textos ao invés de somente como fontes para a história da ciência e da tecnologia" (Formisano 2018, 492). A partir desta premissa metodológica, a construção de textos tem passado a receber cada vez mais destaque em detrimento de uma relação desses manuais com o que era feito do ponto de vista prático, seja no âmbito da agricultura, da arquitetura ou da guerra. Tal possibilidade analítica permitiu uma oxigenação na proposição de perguntas para esse tipo de fonte documental. Conor Whately, por exemplo, propôs a seguinte abordagem ao estudar manuais voltados para temáticas bélicas: "o que eu escolhi fazer foi ler os manuais, do prático ao teórico, como artefatos culturais e não como meios de reconstruir a própria guerra" (Whately 2015, 261). Para além da correspondência entre o que tais textos prescrevem e o que era praticado militarmente, existe um potencial enorme para se estudar as teias de significado que seus respectivos autores estabeleciam para o mundo em que estavam enraizados. É sob essa perspectiva teórico-metodológica que propomos analisar o *Compêndio da Arte Militar* atribuído a Vegécio. Todavia, antes de chegarmos a essa análise, parece-nos fundamental apresentarmos o documento e seu autor para um leitor ainda não familiarizado com este importante veículo literário.

Quando se trata de datação, a ampla maioria dos debatedores da obra a circunscreve ao arco temporal entre 383 e 450 d.C. Dentro desse contexto maior, existe certa controvérsia para tentar uma datação mais específica. Alguns dos maiores expoentes desse debate no momento são os pesquisadores Walter Goffart e N. P. Milner. O primeiro defende uma datação da obra entre os anos de 427 e 430 d.C. e seu endereçamento ao Imperador Valentiano III (Goffart 1977, 85). Já o segundo advoga por uma datação um pouco mais recuada, estabelecendo seus limites para o governo de Teodósio I (Milner 2001). Tal posição prevaleceu nos últimos anos e foi seguida por um número de importantes estudiosos da fonte, podendo ser citados como exemplos: T. D. Barnes (1979), A. Marcone, (2007) P. Richardot (1998), M. Reeve (2004), J. G. Monteiro (2009), D. P. Aguilar (2006) e Autor (2021). Esse último pesquisador tem tentado circunscrever ainda mais a datação do texto ao defender "que o *Compêndio da Arte Militar* foi escrito entre 384 e 388 d.C." (Tavares 2021, 210). O texto do documento foi separado em quatro livros pelo próprio autor, sendo o primeiro escrito como um livreto (*libellus*).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Foi essa recepção que estimulou, segundo o próprio Vegécio, a produção dos três livros seguintes (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar.* II, Pref.). De maneira bem resumida, o primeiro livro trata da seleção e treinamento dos recrutas, o segundo livro visa apresentar o que o autor define como a tradição (*mos*) do exército antigo, o terceiro livro se dedica a uma defesa da luta da infantaria pesada e o último livro se dedica à *poliorcética* e aos preceitos da guerra naval (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar.* I, Pref.).

Mas quem era Flávio Vegécio Renato? Antes de mais nada, é preciso esclarecer que todas as informações que temos a respeito da biografia desse personagem são retiradas das obras atribuídas a ele: o *Compêndio da Arte Militar* e o *Compêndio da Arte Veterinária*. Pela análise de seu nome, depreende-se que ele era um aristocrata de uma importante família senatorial hispânica ou gaulesa com grandes propriedades e dedicada à criação de cavalos (Milner 2001, xxxiii). Além disso, Vegécio ocupou pelo menos um cargo no primeiro escalão do governo imperial, o que lhe deu o *status* de *comes* (Aguilar 2006, 20) e lhe permitiu dialogar diretamente com o *augustus* (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. II, pref.). Tratava-se também de alguém que recebeu uma educação formal de alto nível para os padrões da segunda metade do século IV e início do século V d.C., o que lhe proporcionou a oportunidade de estudar autores da estirpe de Virgílio, Salústio e Varrão, além da literatura militar, como Frontino, Catão e Cornélio Celso (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, VIII). É possível informar que o autor hispânico não cita nominalmente autores gregos e, por isso, possivelmente, não lia grego com fluência suficiente para proceder a citações diretas das obras helênicas, com a única exceção de Homero (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, V). Por último e não menos importante, é preciso lembrar que além de possuir toda essa educação clássica em textos da tradição latina, ele foi também um autor cristão adepto da versão trinitária (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. II, V), embora isso não tenha se refletido de maneira determinante em seu manual militar.

Dois elementos dessa sucinta biografia são fundamentais para as páginas que se seguem: o pertencimento de Vegécio a um estrato aristocrático da sociedade tardo romana, a educação recebida por ele e com ecos de toda uma tradição latina de textos. Isso porque procuramos analisar algumas passagens do *Compêndio da Arte Militar* percebendo como seu autor mobiliza e (re)constrói uma certa memória romana e uma determinada projeção de reforma militar. Ou seja, procuramos estudar tal documento como um artefato cultural em que se percebe umbilicalmente relacionadas as categorias de memória e identidade.

## 2. O manual militar de Vegécio como artefato cultural

Antes de mais nada, é importante delimitar o uso que se faz aqui de artefato cultural. O termo artefato tem o sentido de um objeto manufaturado com determinados fins. Seguindo a trilhada apontada por Whately, não se trata só de enxergar nesses textos questões militares, mas uma produção de um autor pertencente a um contexto. Sendo assim, o termo cultural aqui é utilizado porque tal objeto permite travar contato com aquilo que Clifford Geertz chama de cultura, ou seja, o conjunto de "teias de significado que ele mesmo [o homem] teceu" (Geertz 2008, 4). Portanto, o tratamento dos manuais militares como artefatos culturais permite analisar esse tipo de fonte a partir da perspectiva de narrativas construídas para, antes de tudo, prender a atenção dos leitores e\ ou ouvintes. Tendo esse ponto claro, é possível seguir para a apresentação de alguns pontos importantes.

Um dos pressupostos teóricos essenciais para a construção do presente artigo pode ser encontrado em *Ilhas de História*, obra em que o eminente antropólogo estadunidense Marshall Sahlins (1997, 181) coloca em questão "uma série inteira de oposições calcificadas, pelas

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

quais habitualmente compreendemos ambas, a história e a ordem cultural". Para ele, tal problema, o da antítese entre história e ordem cultural (sistema e evento, infraestrutura e superestrutura), recai na relação entre conceitos culturais e experiência humana, ou dito de outra forma: "como conceitos culturais são utilizados de forma ativa para engajar o mundo" (Sahlins 1997, 181). Sahlins (1997, 8) estuda como essas relações são construídas nas ilhas polinésias e como a própria noção de história (entendida aqui como um mecanismo de organização temporal e não como uma ciência) possui uma grande variedade cultural. Segundo ele: "a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com esquemas de significação das coisas. Partindo dessa premissa, temos observado que Vegécio se apropria de conceitos culturais convencionais em determinados contextos empíricos a partir de reavaliações práticas deles. Ele recebe eventos em termos de conceitos *a priori* e mobiliza em seu relato tais conceitos recebidos com modificações dotadas de suas respectivas subjetividades.

Nesse ponto é que a ideia proposta por Sahlins (1997, 89) fica ainda mais interessante para nossa proposta de trabalho, já que afirma que "as pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas". Ou seja, há uma inflexão empírica de significado a conceitos recebidos pela cultura por conta de projetos pessoais. E mais, ao avançar no ataque à dicotomia entre conceitos culturais e atividades práticas, Sahlins (1997, 192) defende que "a cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado". Ela seria o diálogo entre sentido e referência, já que essa última põe o primeiro em risco por conta do sujeito inteligente (que pensa e age) e o mundo intransigente. E esse diálogo nasceria da síntese entre estrutura e história, sistema e evento e "passado e presente" (Sahlins 1997, 181). Essas premissas nos mostram como a própria ordenação do tempo pode ocorrer de maneira diferente a depender da sociedade, do contexto histórico e das próprias pessoas que operam essa organização. Nesse sentido, é interessante evocar as ideias de um importante historiador, que tem dedicado atenção especial para a questão do ordenamento do tempo: François Hartog.

Este historiador francês popularizou sua noção de Regimes de Historicidade. Em *Time, History and the Writing of History*, ele aponta que:

> Entendidos como uma expressão da experiência temporal, regimes não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma sequência de estruturas. Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca e de vivenciar nosso próprio tempo. Abre a possibilidade de e também circunscreve um espaço para obrar e pensar. Dota de um ritmo a marca do tempo, e representa, como se o fosse, uma 'ordem' do tempo, à qual pode-se subscrever ou, ao contrário, e o que ocorre na maioria das vezes, tentar evadir-se, buscando elaborar alguma alternativa (Hartog 1996, 96).

Existiriam, no Ocidente, diferentes regimes de historicidade predominantes em diferentes momentos. Nesse ponto é possível observar grande aproximação entre essa noção de Hartog, leitor de Reinhart Koselleck (2007), e a divisão que o alemão constrói entre o *topos* da *Historia magistra vitae* e o *topos* moderno. Para ambos, é possível identificar, pelo menos de uma maneira geral, a forma pela qual os homens discorrem e vivenciam o tempo. Se para ambos o *topos Historia magistra vitae* vigorou até o século XVIII, quando o passado tinha um peso maior em relação ao futuro, com a Modernidade isso se inverteu e o futuro tomou o protagonismo quando se

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

trata das categorias passado, presente e futuro. Hartog vai mais além e defende que 1989 é um marco definidor de um novo regime de historicidade: o presentismo. Claro, o que nos interessa neste estudo é a tese proposta por Hartog de que existem ordens do tempo, e que Vegécio estaria enquadrado no Regime de Historicidade Antigo ou do *topos* da *Historia magistra vitae*. O mesmo autor, no livro *Regimes de Historicidade:* presentismo e experiências do tempo, fornece-nos uma outra chave interpretativa para pensar a ordenação do tempo no *Compêndio da Arte Militar*. Ao tratar das ordens do tempo e de como se deu a passagens do futurismo para o presentismo, o historiador francês separa um tópico para tratar das "brechas" (Hartog 2013, 19-26). Datando um ponto culminante em 1989, ele traça um cenário em que era possível perceber fendas abertas no regime de historicidade moderno décadas antes, ou mesmo rachaduras do tempo, percebidas, por exemplo, por autores como Hanna Arendt (2016), em *Entre o Passado e o Futuro*. Ora, se a passagem de um regime de historicidade a outro não acontece de forma repentina, é possível que indícios de brechas ou rachaduras sejam identificados muito antes de qualquer mudança significativa. Ou seja, a relação passado, presente e futuro começa a mostrar fragilidades dentro do próprio regime de historicidade e essas brechas podem ser superadas ou levar mesmo a uma ruptura.

A noção de regime de historicidade e seus desdobramentos são uma chave heurística fundamental dentro de nossa proposta. Isso porque ela nos ajuda a refletir sobre como uma sociedade pensa e trata seu passado ou, de maneira mais ampla, como ela designa "a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana" (Hartog 2013, 28). Mais importante do que isso, essa noção é fundamental para perceber "momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, presente e futuro" (Hartog 2013, 37). O uso da noção de regime de historicidade, e tudo que isto implica em nossa análise do manual vegeciano, se torna mais atrativo e interessante quando se trata de períodos de crise do tempo, caracterizados por um embaralhamento entre as hierarquias entre passado, presente e futuro, em que brechas nessa relação são abertas. Mas isso seria observável no contexto histórico de produção do *Compêndio da Arte Militar*? A nossa hipótese parte da possibilidade de que isso é possível. Sendo Vegécio um autor com determinadas características e específicas finalidades, seria possível perceber que a ordenação do tempo proposta por ele possui características muito típicas de um momento em que se observava certa crise no ordenamento do tempo.

Sendo assim, e por conta das limitações de tamanho impostas a este artigo, nossa intenção é perceber como ocorre a construção de significados a partir de conceitos culturais recebidos por Vegécio relacionados ao passado. Da união dos pontos apresentados até este ponto, surge a hipótese que alicerça o presente trabalho. Vamos a eles: 1. os manuais militares podem ser entendidos como artefatos culturais que possibilitam uma análise de seu texto de forma que não vise apenas encontrar correspondência na prática bélica contemporânea; 2. Vegécio, autor de um manual miliar, com propósito didático, é um cristão versado em uma longa tradição latina e ligado a determinado grupo social aristocrático; 3. A própria ordenação temporal possui uma multiplicidade cultural enorme e mesmo dentro de uma cultura é possível perceber variações identificadas com os projetos pessoais de certos atores, como Vegécio. A hipótese a ser testada é: o *Compêndio da Arte Militar* é um artefato cultural que, por conta das características e projetos de seu autor, é marcado por uma ordenação temporal que segue uma interpretação da história romana por ciclos, marca do *topos* da *Historia magistra vitae*, e que se coaduna com uma homogeneização do passado romano corporificada na mobilização de diferentes *exempla*, o que indicia a presença

de certas brechas temporais na construção da narrativa vegeciana.

Para verificarmos tal possibilidade de análise, separamos nosso itinerário em duas fases. A primeira é voltada especificamente para a descrição do passado romano, ou seja, verificar criticamente como Vegécio trata do passado romano em seu escrito, e como se refere ao transcorrer temporal até o momento em que o autor se situava. Assim, torna-se possível perceber como o autor propõe uma ciclicidade da história romana. Após essa primeira fase, elencamos os *exempla* mobilizados pelo autor e como sua enumeração corresponde a uma unificação de vários sedimentos do passado romano com fins didáticos para o tempo presente em que Vegécio realizava seu empreendimento literário. Feito esse trajeto metodológico retratado em dois itens, apresentamos algumas considerações finais.

## 3. A construção de uma ordenação cíclica da história

A primeira referência ao passado feita por Vegécio se encontra logo no capítulo de abertura da obra. Nele, é possível encontrar um elogio aos feitos militares romanos do passado e algumas referências aos povos derrotados pelos antepassados latinos. Segundo o autor:

> Na verdade, nós vemos que o povo romano submeteu todo o mundo por meio de nenhuma outra razão a não ser pelo treino das armas, pela disciplina dos acampamentos e pelo uso da organização militar. Na verdade, o que é que teria valido a escassez romana contra a multidão dos gauleses? O que é que teria podido ousar a baixa estatura romana face à elevada estatura dos germanos? É manifesto que os hispanos foram superiores aos nossos, não só pelo número, mas também pelas forças dos corpos; nós sempre fomos inferiores às astúcias e às riquezas dos africanos. Ninguém duvidou de que fomos vencidos pelas artes e prudência dos gregos. Mas contra tudo isto foi útil escolher habilmente o recruta, foi útil ensinar as regras, para me exprimir assim, das armas, foi útil fortificar pelo exercício diário, foi útil antecipar em trabalho de campo tudo o que pode acontecer na linha de batalha e nos combates e foi útil castigar severamente a negligência[1] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, I).

Nesta passagem, é possível perceber a evocação de um passado glorioso garantido a partir de um tripé militar: o treino das armas, a disciplina dos acampamentos e o uso da organização militar. Identificamos neste excerto um primeiro indício de uma homogeneização de toda a história romana. Em seguida, são apresentados alguns dos povos contra os quais os romanos lutaram. Um primeiro exemplo é o dos gauleses, inimigos poderosos que são lembrados por Vegécio por conta de seu grande número. Essa vinculação dos gauleses à multidão remete ao famoso texto que descreve as campanhas na Gália lideradas por Júlio César. É na obra atribuída ao famoso general romano, por exemplo, que encontramos várias referências à multidão dos gauleses enfrentadas por ele. Em um dos exemplos, é relatado que, durante os embates entre o líder romano e Ariovisto[2]:

> No dia seguinte, César deixou ajuda em cada um dos acampamentos, na frente do campo inferior, ele postou todas as tropas aliadas, tentando usá-

1 *Nulla enim alia re videmus populum Romanum orbem subegisse terrarum nisi armorum exercitio, disciplina castrorum usuque militiae. quid enim adversus Gallorum multitudinem paucitas Romana valuisset? Quid adversus Germanorum proceritatem brevitas potuisset audere? Hispanos quidem non tantum numero sed et viribus corporum nostris praestitisse manifestum est; Afrorum dolis atque divitiis semper impares fuimus; Graecorum artibus prudentiaque nos vinci nemo dubitavit. Sed adversus omnia profuit tironem sollerter eligere, ius, ut ita dixerim, armorum docere, cotidiano exercitio roborare, quaecumque evenire in acie atque in proeliis possunt omnia in campestri meditatione praenoscere, severe in desides vindicare.*

2 Chefe dos Suevos na passagem do segundo para o primeiro século a.C.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

> las para uma demonstração, pois a força total de suas tropas legionárias valia pouco em comparação à multidão dos números inimigos, ele mesmo marcha em direção ao campo inimigo com o exército em linha tripla[3] (César, *Sobre a Guerra Gálica*, I. 51,1).

Os gauleses são caracterizados no texto de César, portanto, pela sua superioridade numérica. Perceba-se que a imagem associada aos gauleses no texto do século I a.C. ainda era reproduzida por Vegécio no século IV d.C. Um elemento interessante da narrativa do autor tardo antigo é que, se ele tinha as expedições de César na Gália entre 58 e 52 a.C. como uma referência para pensar os gauleses, é possível também elencar outras referências. Ao tratar de materiais que poderiam ser usados em armas de torção na falta de cordas (*nerui*), o autor hispano relata um episódio muito marcante da história romana:

> E é, sem dúvida, verdade que o cabelo das mulheres não tem uma utilidade menor para esse gênero de engenhos, tal como se comprova em momentos difíceis da história de Roma: com efeito, no cerco do Capitólio, danificados os engenhos de torção por um serviço contínuo e longo, tendo acabado a provisão de tendões, as matronas cortaram os cabelos para os entregarem aos seus homens que combatiam, posto o que, reparadas as máquinas, esses repeliram o ataque dos adversários[4] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. IV, IX).

O que se infere é uma referência ao famoso episódio ocorrido no ano de 386 a.C., quando os gauleses tomaram Roma, com exceção do Capitólio, que aparece, por exemplo, mencionado em Políbio (*Histórias*. I, VI-2)[5]. Essa referência a um evento ocorrido no século IV a.C. é retomada outras duas vezes na obra, todas no último livro da mesma; uma no prefácio, que trata da importância do conhecimento da *poliorcetica* e outra no capítulo XXVI, que concerne às precauções para que o inimigo não ocupe furtivamente a muralha. Ao tratar dos gauleses na obra, Vegécio deixa transparecer a mobilização de dois momentos históricos de Roma muito distantes, separados por mais de dois séculos entre si, como se possuíssem certa uniformidade. Ou seja, "os gauleses" seriam identitariamente identificáveis como "os gauleses" não importa quando temporalmente falando. Esse é um indício importantíssimo para entendermos a própria concepção de passado do autor e a formatação que ele faz da memória romana. Os inimigos são compostos em bloco, sem diversidades, em representações homogeneizantes no tempo e no espaço (Matyszak 2013; Kershaw 2020).

3 *Postridie eius diei Caesar praesidio utrisque castris quod satis esse visum est reliquit, alarios omnes in conspectu hostium pro castris minoribus constituit, quod minus multitudine militum legionariorum pro hostium numero valebat, ut ad speciem alariis uteretur; ipse triplici instructa acie usque ad castra hostium accessit.*

4 *Indubitatum vero est crines feminarum in eiusmodi tormentis non minorem habere virtutem Romanae necessitatis experimento. Nam in obsidione Capitolii corruptis iugi ac longa fatigatione tormentis, cum nervorum copia defecisset, matronae abscisos crines viris suis optulere pugnantibus, reparatisque machinis adversariorum impetum reppulerunt.*

5 Conforme apresentamos na introdução, no geral, Vegécio não cita nominalmente autores de textos militares em língua grega. No entanto, a única exceção, a de Homero, indicia que havia uma incorporação da tradição militar do mundo grego por parte do autor romano. Ou seja, Vegécio poderia ser um autor sem grande fluência em grego, mas que saberia ler minimamente esses textos ou, pelo menos, conheceria eventos relatados por autores que escreveram em grego. Um autor que destaca a questão da fluência do autor do *Compêndio da Arte Militar* é Milner, para quem: "Ele [Vegécio] parece ser da aristocracia senatorial ortodoxa do final do quarto século, impregnada de clássicos latinos como Virgílio e Salústio, mas em geral ignorante do grego" (Milner 2001, xxxvii). A preferência do autor pelos textos latinos é expressa, por exemplo, ao tratar das fontes para tratar do recrutamento: "Na verdade, os Lacedemônios, os Atenienses e outros Gregos expuseram muitas matérias em livros a que dão o nome de *tactica*, mas nós devemos pesquisar o sistema militar do povo romano, que alargou o seu império a partir de territórios pequeníssimos quase até às regiões do sol e aos confins do próprio Mundo" (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, VIII).

A fim de reforçarmos essa compreensão, é interessante citar mais um dos povos nomeados por Vegécio: os germanos. Vegécio frisa a grande estatura física (*proceritas*) que eles possuiriam e que os identificariam após um rápido olhar. Antes de mais nada, é preciso dizer que até mesmo a separação entre gauleses e germanos encontra precedente em César, já que ele diferencia os gauleses dos germanos ao apontar que os segundos: "nem possuem druidas, os quais são responsáveis pelas coisas divinas, e nem observam os sacrifícios" (César, *Sobre a Guerra Gálica*. VI, 21). Se a diferenciação entre germanos e gauleses é passível de ser encontrada no século I a.C., a evocação à imagem da grande estatura é encontrada na obra *Germânia,* por exemplo. Tácito assim enuncia: "Até o aspecto de seus corpos [dos povos da Germânia], embora haja um grande número de pessoas, é igual em todos: olhos selvagens e azuis, cabelos ruivos, grandes corpos válidos somente para o combate" (Tácito, *Germânia*. 4). Temos nesta passagem uma representação dos germanos que remete ao final do século I d.C., já que, como lembra Maria Cecília Albernaz Lins Silva de Andrade, a obra de Tácito é datada de 98 d.C. (Andrade 2011, 8). É importante ressaltar também que, deste modo, Vegécio estabelece, da mesma forma que fez ao tratar dos gauleses, uma grande generalização identitária para falar dos germanos.

Em seguida, em seu relato, ele desdobra o tripé romano ao falar de cinco ações que levaram ao sucesso bélico latino: escolha dos recrutas, ensino das regras das armas, exercício diário, antecipação de situações e punição da negligência. Ou seja, diante das enormes dificuldades colocadas por aqueles povos elencados anteriormente, foram essas ações que resultaram no sucesso verificado no passado romano. Assim, se os inimigos são homogeneizados no *Compêndio da Arte Militar*, o sucesso romano contra eles também o é. Note-se que "o passado" é retoricamente construído como somente "o passado", sem qualquer delimitação e complexidade mais precisa. Essa questão narrativa sofre uma pequena alteração num próximo trecho da obra. Ao apontar que a população do campo (*plebs rustica*) seria mais apta para o serviço das armas, já que trabalharia sob o sol, desconheceria os banhos e os prazeres, e, por isso, seria dotada de espíritos simples e se contentaria com pouco, ou seja, estaria habituada a uma vida mais frugal, Vegécio registra também que as necessidades poderiam levar ao recrutamento da população urbana e faz um registro muito importante para sua compreensão a respeito do passado romano. Segundo ele:

> Não se deve negar que, depois da fundação da sua cidade, os romanos dela sempre partiram para a guerra. Mas, nesse tempo, não estavam enfraquecidos por nenhum prazer e por nenhum luxo; a juventude lavava o suor acumulado na corrida e nos exercícios de campo nadando no Tibre; ao mesmo tempo guerreira e agricultora, trocava somente de tipo de armas; de tal forma isto é verdade que se sabe que a ditadura foi oferecida a Quíncio Cincinato enquanto este lavrava a terra[6] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, III).

Imprescindível perceber que ao elogio aos *mores* marciais romanos do passado se juntou também uma crítica às novidades morais e de hábitos urbanos. Roma foi o ponto de partida de uma população que guerreava, mas essa cidade era de uma juventude que se exercitava e se banhava no rio Tibre, uma juventude guerreira e agricultora ao mesmo tempo (*idem Bellator, idem agrícola*). Aí é que é evocada a figura de Lúcio Quíncio Cincinato, considerada o símbolo do perfeito equilíbrio entre a vida guerreira e a campesina. O episódio narrado no *Compêndio da Arte Militar* remete

6 *Nec inficiandum est post urbem conditam Romanos ex civitate profectos semper ad bellum, sed tunc nullis voluptatibus, nullis deliciis frangebantur; sudorem cursu et campestri exercitio collectum natans iuventus abluebat in Tiberi; idem bellator, idem agricola, genera tantum mutabat armorum; quod usque adeo verum est ut aranti Quintio Cincinnato dictaturam constet oblatam.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ao passado republicano relatado, por exemplo, nas páginas de Tito Lívio. Isso porque diante de uma invasão dos équos e da incompetência do cônsul Náucio em lidar com o ataque, a ditadura foi oferecida a Cincinato no ano de 458 a.C. O relato de Lívio esclarece que, quando da chegada dos emissários do Senado, Cincinato cuidava de suas quatro jeiras de terra com a enxada em mãos ou usando uma charrua. Tal caso é tão simbólico que o general mandou sua mulher, Racília, buscar sua toga na cabana *(tugurium*) e, só depois de se limpar, recebeu a ditadura (Tito Lívio, *História de Roma desde a Fundação da Cidade*. III, 26).

Se a evocação a eventos recuados oito séculos continua a demonstrar a tendência da obra vegeciana de homogeneizar o passado glorioso romano, por outro lado, nesse trecho, também é possível perceber um elemento novo: o alerta ao enfraquecimento causado pelos prazeres (*voluptates*) e pelos luxos (*deliciae*). Se até agora era possível perceber somente um passado glorioso, a partir deste relato já se torna efetivo identificar referências a uma decadência dos *mores,* que estaria concorrendo para a perda da glória militar. Não havia *fama* sem *existimatio*, isto é, a reputação pública era edificada sobre a execução ostensiva de boas ações cívicas. Isso fica mais explícito quando Vegécio começa a explicar como os recrutas deveriam ser introduzidos nos exercícios militares. Ao iniciar suas instruções, ele lança um aviso: “mas a negligência provocada por um longo período de segurança aboliu o uso desta coisa. Conhece-se alguém que possa ensinar aquilo que ele próprio não aprendeu?” (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 8). Ou seja, a um período glorioso se seguiu uma fase de enfraquecimento ético e político, o que também demonstra a existência de uma sucessão temporal na narrativa vegeciana. No relato, também é possível identificar a origem desses dois males dentro da narrativa vegeciana: a negligência (*dissimulatio*) pelas coisas militares como consequência de uma longa segurança (*longa securitas*) estabelecida no interior do Império. Nada em excesso leva à prosperidade, nem a manutenção prolongada da *securitas*.

Essa perspectiva a respeito da forma como a segurança continuada acabou gerando efeitos devastadores para a organização social e militar era um tema recorrente na literatura romana. Carlin A. Barton, autora de *The Price of Peace in Ancient Rome*, ao tratar do final da República, argumenta que os romanos naquele momento acreditavam que a:

> paz e a prosperidade levariam diretamente ao conflito social e à destruição do contrato social. Desta forma, palavras que nós associamos com paz e ócio (*otium, inertia, desidia, ignavia, socordia*) eram associadas por eles com covardia e falta de vontade, energia efetiva, *uirtus*. Palavras associadas com atividade extenuante e tensão (l*abor, indústria, exercitio, disciplina, duritia, studium, vigilantia*) assinalavam energia, vigor, vitalidade, elevação (Barton 2007, 247).

Vegécio claramente serve para corroborar essas ideias, que ele encontrou nas diversas fontes que ele mesmo afirma ter consultado (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 8). No entanto, o interessante é que a noção de que a paz e a segurança estariam associadas a diversos problemas desagregadores não é uma mera reprodução de textos antigos, mas um dos traços mais fortes da escrita vegeciana. A paz seria responsável por gestar negligência e essa destruiria o tripé do sucesso romano: o treino das armas, a disciplina dos acampamentos e o uso da organização militar.

No entanto, é preciso abrir um parêntese para afirmar que existe um tipo de paz que parece aceitável a Vegécio: aquela que fosse resultado de uma vitória bélica. Ou seja, o *continuum* temporal vegeciano seria uma sucessão ininterrupta de períodos de guerra sucedidos por fases de paz. Essa concepção está posta na frase mais conhecida do manual militar escrito por ele: “portanto, quem desejar a paz que prepare a guerra” (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. III, Pref.). Como

lembra Barton, ao fazer uma diferenciação entre duas esferas da relação romana com a *pax*, internamente a paz seria sinônimo de contrato (*fides*), mas externamente ela englobaria "guerra, derrota, humilhação, coação; isso geralmente fez parte de uma matriz de palavras associadas com rendição, suplicação e confissão (*deditio, supplicatio, confessio*) (Barton 2006, 247). Isto é, por estar produzindo uma obra sobre a temática militar, Vegécio professa a ideia de que a única *pax* aceitável, agradável e necessária seria aquela advinda da vitória e da submissão do inimigo estrangeiro. E, ao celebrar a juventude romana do passado e personagens importantes louvados pelos *mores*, ele reafirmava que naquele tempo os romanos estavam sempre preparados para o conflito, mesmo passando por fases pacíficas. Além disso, o conflito interno, a *stasis*, era mal visto por opor irmãos e enfraquecer as hostes latinas, enquanto os conflitos externos serviam para manter a administração sobre os territórios conquistados e a prosperidade no interior das fronteiras.

Dito isso, é preciso voltar ao tema da paz como elemento de desagregação dos costumes para entendermos como Vegécio apresenta exemplos factuais deste fenômeno. Ainda no livro I, ele apresenta a seguinte enunciação:

> Mas a segurança da longa paz conduziu os homens, em parte, ao prazer do ócio e, em parte, às carreiras civis. Assim, o cuidado com o treino militar foi, em primeiro lugar, encarado de uma forma mais negligente, depois abandonado, e, por último, há muito tempo que caiu no esquecimento, conforme se sabe. E que ninguém se admire que isto tenha acontecido em uma época superior, sabendo-se que, depois da Primeira Guerra Púnica, se seguiu uma paz de mais de vinte anos, que adormeceu pelo ócio e pela desabituação das armas os Romanos que tinham vencido em toda a parte, de tal forma que, durante a Segunda Guerra Púnica, eles não puderam estar à altura de Aníbal. E assim, depois de tantos cônsules, de tantos generais e de tantos exércitos perdidos, só alcançaram de novo a vitória quando conseguiram aprender a prática e o treino militares. Por isso, os recrutas devem ser sempre selecionados e treinados. Na verdade, sabe-se que é mais barato treinar os seus soldados nas armas do que contratar estrangeiros a soldo[7] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, XXVIII).

Logo no primeiro trecho é possível encontrar mais uma referência à paz quando ela se mostra desagregadora. Ela é responsabilizada por levar os homens aos prazeres do *otium* e às carreiras civis. O termo *otium* era associado à ausência de *uirtus*, sendo essa definida por Jeremiah B. McCall (2002, 79), em *The Cavalary of the Roman Republic*, como "coragem marcial". Tempos em que essa coragem marcial não era necessária também levariam à escolha das carreiras civis em detrimento das militares. Haveria um processo nessa desintegração em que o cuidado com os exercícios militares seria inicialmente negligenciado, para depois ser omitido até que caísse no esquecimento: *neglegentia, dissimulatio et obliuio*. Vegécio estabelece fases do processo de decadência da condução das coisas militares e alerta que isso havia ocorrido em uma época anterior. Ou seja, notamos que a decadência não era, na visão dele, um processo fatalista e inevitável, mas que existiriam ciclos de virtude e de vício, que se sucederiam, mas que seria possível, pelo ato de educar e preparar

7 *Sed longae securitas pacis homines partim ad delectationem otii, partim ad civilia transduxit officia. Ita cura exercitii militaris primo neglegentius agi, postea dissimulari, ad postremum olim in oblivionem perducta cognoscitur. Nec aliquis hoc superiore aetate accidisse miretur, cum post primum Punicum bellum viginti et quod excurrit annorum pax ita Romanos illos ubique victores otio et armorum desuetudine enervaverit ut secundo Punico bello Hannibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus, tot ducibus, tot exercitibus amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt cum usum exercitiumque militare condiscere potuerunt. Semper ergo legendi et exercendi sunt iuniores. Vilius enim constat erudire armis suos quam alienos mercede conducere.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

o homem, a possibilidade de que os ciclos de virtude se estendessem por mais tempo e que se conseguisse diminuir a ocorrência dos ciclos de vício. Para o registro factual desse processo de enfraquecimento, Vegécio evoca o intervalo temporal entre a Primeira e a Segunda Guerra Púnica, ou seja, o período entre os anos de 241 e 219 a.C.

Ao consultarmos as fontes documentais, que fazem referência ao período citado por Vegécio, percebemos que, inicialmente, tal acusação de paz seguida pela *neglegentia* militar não se configurava factualmente para o período referenciado. Por exemplo, ao lermos Políbio, é possível encontrar referências a incursões romanas em direção à Ilíria (Políbio, *Histórias*. II, 2.1), o domínio de Apolônia (Políbio, *Histórias*. II, 11.1) e principalmente incursões contra os gauleses, como os eventos de 224 a 222 a.C. mostram (Políbio, *Histórias*. II, 30.1-34.15). O próprio Políbio reconheceu que, por conta do número de mortos, pela audácia dos combatentes e pelo número dos envolvidos, essa última guerra contra os celtas em nada foi inferior a outras travadas pelos romanos (Políbio, *Histórias*. II, 35.2). Se uma análise mais acurada dos documentos literários não permite afirmar que o período entre as duas primeiras guerras púnicas não foi necessariamente marcado pela paz, por que Vegécio evocou especificamente esse recorte? A resposta, em nossa opinião, pode ser entendida a partir de dois elementos narrativos. O primeiro relaciona-se às derrotas romanas no início da Segunda Guerra Púnica, tendo como principal referência o desastre de Canas (216 a.C.)[8]. Mas essa evocação só ganha sentido no texto vegeciano por conta da injunção narrativa feita por ele entre Canas e Adrianópolis[9]. Um segundo elemento está na colocação de bons *exempla* para a recuperação militar romana.

A atenção de Vegécio não se direciona necessariamente para os anos entre as guerras, mas sim ao processo que levou de uma vitoriosa guerra (Primeira Guerra Púnica) até uma humilhante derrota (Canas, quando o cartaginês Aníbal derrotou o exército romano liderado pelo general Varrão). Vegécio não está preocupado com a precisão factual, mas sim com a defesa de seus argumentos e isso é fundamental para a estruturação de nossa inferência neste artigo.  Além disso, é preciso lembrar que a memória de Canas era muito impactante e sua evocação era rapidamente assimilada entre os contemporâneos do autor. Por exemplo, um outro escritor que faz menção à Adrianópolis em comparação a Canas é Amiano Marcelino. Segundo ele, no final de sua análise dos eventos de 378 d.C:

> Ainda que nunca nos anais lemos acerca de nenhuma derrota romana que tivesse chegado ao massacre, com a exceção da derrota de Canas, em ocasiões os romanos, prejudicados pela fortuna, sofreram derrotas pontuais nas guerras[10] (Amiano Marcelino, *Histórias*. XXXI. 13, 19).

Nessa passagem das *Histórias*, encontramos um ponto importante para entendermos os motivos para essa analogia, pois acreditamos que Vegécio estava fazendo um paralelo entre os eventos do terceiro século a.C. e aqueles vivenciados por ele, a partir de uma recepção compartilhada e entendida por seus contemporâneos. Defendemos que ele está comparando as duas batalhas para reafirmar a possibilidade de recuperação militar romana a partir de um evento de grande impacto no

8 Batalha travada entre romanos e cartagineses na Segunda Guerra Púnica, que contrapôs as forças de Aníbal Barca às tropas latinas comandadas pelo Cônsul Caio Terêncio Varrão. Dá-lhe nome a planície na Apúlia, região sudeste da Península Itálica, na qual os romanos vivenciaram uma derrota intensa.

9 Enquanto Canas ocorreu em agosto de 216 a.C., a batalha de Adrianópolis foi travada em agosto de 378 d.C., contrapondo as legiões romanas comandadas pelo Imperador Valente aos germânicos, acompanhados de godos, alanos e hunos, que se enfrentaram numa planície da Trácia, na atual Turquia. O *Dominus*, trinta e cinco tribunos e dois Cônsules pereceram na batalha.

10 *nec ulla annalibus praeter Cannensem pugnam ita ad internecionem res legitur gesta, quamquam Romani aliquotiens reflante Fortuna fallaciis lusi bellorum iniquitati cesserunt ad tempus.*

passado e deixando clara sua compreensão cíclica do tempo. Ora, em linhas gerais, o raciocínio seria o de que se os romanos se recuperaram depois de Canas, isso também poderia ocorrer depois de Adrianópolis.

Em nossa opinião, a melhor chave interpretativa para entender esse processo de equiparação de Canas a Adrianópolis é dada por François Hartog (2014, 48) em *O Espelho de Heródoto:* ensaio sobre a representação do outro. Nessa obra, o importante historiador francês confronta o texto de Heródoto a partir das injunções narrativas, ou seja, "injunções não exteriores e impostas, mas interiores e produzidas pela própria narrativa no processo de sua elaboração". Hartog (2014, 75) explora como o significante "citas" foi construído na obra por meio de diversos predicados e como, por meio de um processo de desvio sistemático, uma prática cita era interpretada por Heródoto em relação a uma homóloga grega. Nesse sentido, as campanhas de Dario contra os citas poderiam ser entendidas a partir das campanhas de Xerxes contra os gregos, ou seja, "a guerra cita não é, com efeito, inteligível senão através do modelo fornecido pelas Guerras Greco-Pérsicas". Ora, enxergamos a mesma injunção no texto vegeciano, já que, em nossa leitura, só é possível entender o papel de Canas no *Compêndio da Arte Militar* a partir da derrota sofrida pelos romanos pouco tempo antes da escrita dos livros vegecianos em Adrianópolis. O entendimento de um evento de um passado mais recuado era feito a partir das chaves fornecidas por outro fenômeno ocorrido mais recentemente.

O paralelo da degeneração que levou a Canas é lembrado como exemplo negativo, mas são registradas duas passagens em que são enumerados os sucessos de Cipião Emiliano, neto adotivo de Cipião, o Africano, que não só retomam os perigos dessa deterioração, mas tratam da importância dos grandes generais para a restauração militar. Ao falar da importância do treinamento dos jovens com armas de flecha, Vegécio enuncia:

> Na verdade, Cipião Africano, quando se preparava para enfrentar os numantinos em batalha, os quais tinham submetido os exércitos do povo romano, não acreditou que seria possível lhes ser superior a não ser que misturasse arqueiros selecionados em todas as centúrias[11] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar.* I, 15).

E quando trata da importância do general para recuperar tropas recebidas de outros comandantes, ele lembra de Cipião, novamente no livro III, ao recodar os eventos ligados à Numância:

> Cipião Africano aceitou frequentemente exércitos da Hispânia que tinham sido vencidos sob o comando de outros generais; mas, guardada a regra da disciplina, Cipião treinou esses exércitos tão aturadamente na feitura de todos os trabalhos e escavação de fossos que costumava dizer que aqueles que não tinham querido molhar-se com o sangue dos inimigos deviam, ao escavar, sujar-se de lama; com esses mesmos homens tomou por fim a cidade dos numantinos e mandou-os queimar, de forma que nenhum conseguiu escapar[12] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. III, 10).

Diferentemente do exemplo anterior, em que Vegécio só trata de maneira genérica da recuperação da prática e do treino militares pelos cônsules e generais, nesta passagem há uma clara personalização da recuperação a partir das ações de Cipião Emiliano. Os

11 *Africanus quidem Scipio, cum adversus Numantinos, qui exercitus populi Romani sub iugum miserant, esset acie certaturus, aliter se superiorem futurum esse non credidit nisi in omnibus centuriis lectos sagittarios miscuisset.*

12 *Scipio Africanus sub aliis imperatoribus Hispanienses exercitus frequenter victos accepit; hos disciplinae regula custodita omni opere fossisque faciendis ita diligenter exercuit ut diceret fodientes luto inquinari debere qui madere hostium sanguine noluissent; cum ipsis denique Numantinos capta civitate sic concremavit ut nullus evaderet.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

eventos lembrados por Vegécio remetem a 134 a.C., ano em que "Cipião foi eleito para um segundo mandato como cônsul e recebeu a província da Hispânia Citerior" (Goldsworthy 2016, 141). Como lembra Apiano, na obra *Guerras Hispânicas*, ele foi enviado à Numância com apenas quatro mil voluntários (Apiano, G*uerras Hispânicas*. 84), os quais se juntariam às tropas que por lá já estivessem. Segundo o próprio Apiano, os romanos estavam cansados da Guerra Numantina e mandaram para lá seu melhor general, ao que Vegécio faz coro, já que ele aponta que tais exércitos haviam sido derrotados sob o comando de outros comandantes[13].

De forma diversa do exemplo do período entre guerras, neste manual as antigas práticas foram rapidamente retomadas por conta da existência de um grande general. O relato de Vegécio se encerra com a vitória na guerra de cerco e na vitória acachapante que Apiano também relata. A diferença entre os dois autores está no fato de Vegécio ter afirmado que os habitantes da cidade foram queimados e Apiano apontar que, separados cinquenta numantinos para o triunfo de Cipião em Roma, os outros foram vendidos como escravos (Apiano, *Guerras Hispânicas*. 98). Feita essa ressalva, o que gostaríamos de enfatizar é a maneira pela qual Vegécio convoca um grande personagem do passado para fazer elogios a suas ações e para mostrar que, de fato, os romanos haviam se recuperado da humilhação sofrida em Canas com um herdeiro militar direto daquele que reorganizou as linhas romanas após aquela derrota: Cipião, o Africano. Essa relação entre as duas figuras nos parece que é feita de tal maneira que Vegécio propositalmente denomina Cipião Emiliano de Africano.

Como esses trechos nos mostram, sempre que os antigos são trazidos ao texto, eles reforçam o tripé da fórmula de sucesso militar para Vegécio. São diversas as passagens no texto que focam no treino das armas, na disciplina dos acampamentos e no uso da organização militar. O importante é que todas remetem ao passado glorioso romano, seja ele mais próximo ou mais distante temporalmente do enunciante. Para ilustrar esta constatação, levantamos alguns trechos que possibilitam a construção dessas referências. O primeiro se apresenta quando o autor trata exatamente da questão do treinamento:

> De acordo com o que se lê nos livros, os antigos treinavam os recrutas desta forma: teciam escudos de vime arredondados à maneira de grades, de forma a que cada um tivesse de peso duas vezes mais do que costuma ter o escudo comum e davam também aos recrutas, em vez de gládios, maças de madeira igualmente com o dobro do peso; e, deste modo, treinavam contra os postes, não apenas pela manhã, mas também depois do meio-dia[14] (Vegécio, *Compêndio da Arte Milita*r. I, XI).

Nesta passagem é possível perceber uma outra tendência na obra para retomar eventos do passado romano: fazer referência aos livros antigos. Neste excerto, Vegécio mostra isso de forma vaga, ao apontar a existência de livros, sem indicar diretamente quais. Há claramente uma referência à sua formação dentro da tradição de textos latinos, sendo parte integrante de uma formação intelectual

13 É possível notar grande semelhança entre o que apontam Apiano, Vegécio e Frontino. Se sabemos que Vegécio frisou a questão da disciplina nos trabalhos, Apiano se desdobrou na expulsão de elementos indesejados dos acampamentos, na proibição de certas práticas mágicas e na retomada de certa frugalidade (Apiano. *Guerras Hispânicas*. 85). Já para Frontino, Cipião Emiliano foi um exemplo porque expulsou os civis que acompanhavam as tropas dos acampamentos, restaurou os exercícios diários, marchou com as tropas, repreendeu os que agiam com preguiça e foi vetor de grande severidade (Frontino. *Estratagemas*. 4, 1.1). Vegécio, que cita Frontino diretamente (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. II, 3), provavelmente retirou tal exemplo da leitura dos textos desse último.

14 *Antiqui, sicut invenitur in libris, hoc genere exercuere tirones: scuta de vimine in modum cratium corrotundata texebant ita ut duplum pondus cratis haberet quam scutum publicum habere consuevit, itemque clavas ligneas duplicis aeque ponderis pro gladiis tironibus dabant, eoque modo non tantum mane sed etiam post meridiem exercebantur ad palos.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

típica do grupo social ao qual o autor pertencia. Em tal trecho também se remete à passagem do segundo para o primeiro século a.C., quando os métodos de treinamento de gladiadores foram introduzidos na preparação das tropas. Acreditamos que aqui se encontra uma referência indireta à incorporação desse tipo de preparação militar à reforma atribuída ao general Mário[15]. Consideramos inclusive que no *Compêndio da Arte* Militar o autor fez uma referência indireta à famosa expressão das "mulas de Mário". Ao falar do transporte de peso pelos soldados, a questão é assim apresentada: "os jovens também devem ser muito frequentemente obrigados a carregar um peso até 60 libras[16] e a fazer um percurso em marcha militar, pois em expedições difíceis surge a necessidade de eles carregarem ao mesmo tempo a anona e as armas" (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 19). Como lembra Pat Southern, o apelido "mulas de Mário" se originou do fato de que "cada soldado carregava não somente seu equipamento, mas também suas rações para diversos dias e os recursos para cozinhá-las" (Southern 2006, 95). Reputamos que a descrição da pesquisadora demonstra com grande precisão o trecho do texto vegeciano, afinal, o termo neutro plural "*arma*" corresponde adequadamente aos equipamentos, e o termo singular "*annona*" corresponde às rações e recursos para prepará-las.

Se anteriormente existem referências diretas à derrota de Canas e à capacidade de recuperação do exército polibiano, ao se falar dos eventos entre 241 e 219 a.C. e ao que se seguiu no segundo século a.C., neste manual vegeciano é possível perceber uma referência indireta aos modelos de organização militar romanos típicos do final da República e início do Principado, momento marcado pela profissionalização do exército romano, quando as questões do treinamento e da disciplina ganharam ênfase. No entanto, o autor cria em sua narrativa um processo de reunião de *exempla* de momentos diferentes da história romana e se torna muito difícil diferenciar temporalidades no texto. Essa sobreposição de eventos de diferentes períodos da história romana é formatada, em geral, para construir um passado idealizado.

Se no capítulo dezenove, Vegécio aponta questões relativas às ditas "reformas de Mário", ao comentar a disciplina no capítulo treze, ele o fez recorrendo a um elemento reconhecível à descrição do exército feita anteriormente também por Políbio. Para Vegécio:

> Além disso, a disciplina do treino militar foi conservada entre os nossos antepassados tão severamente que não só os mestres de armas eram remunerados com o dobro da anona, como também os soldados que tinham progredido pouco nesta aprendizagem eram obrigados a aceitar cevada em vez de trigo, e nem a anona lhes era restabelecida em trigo antes que tivessem mostrado, na presença do prefeito da legião, dos tribunos ou dos oficiais superiores, por meio de provas concretas, que eles preenchiam todos os requisitos exigidos pela arte militar[17] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, XIII).

Ao tratar do papel dos tribunos, Políbio narrava que esses organizavam as legiões e eram responsáveis por algumas punições disciplinares, entre as quais a de administrar rações de cevada ao invés de trigo para as unidades não íntegras (Políbio, *Histórias*. VI, 38.2). Essa acumulação de tempos e autores

15 Caio Mário era natural de Arpino, na Península Itálica, como Cícero, e foi escolhido Cônsul sete vezes, sendo referenciado como excelente comandante militar no período republicano. Em 107 a.C., ele conseguiu aprovar o pagamento de soldos para os soldados.

16 O historiador português João Gouveia Monteiro (2009, 404) aponta que essas vinte libras corresponderiam a "cerca de vinte quilos".

17 *Ita autem severe apud maiores exercitii disciplina servata est ut et doctores armorum duplis remunerarentur annonis et milites qui parum in illa prolusione profecerant pro frumento hordeum cogerentur accipere nec ante eis in tritico redderetur annona quam sub praesentia praefecti legionis tribunorum vel principiorum experimentis datis ostendissent se omnia quae erant in militari arte complere.*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

formando uma grande miscelânea de *exempla* para defender o tripé estabelecido por Vegécio pode ser mais uma vez mostrada quando o autor cita as *Geórgicas* de Virgílio para defender a importância do treino constante (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 19). Neste trecho, o passado e os autores latinos anteriores são evocados sempre para reforçar a superioridade do pretérito sobre o presente e as grandes qualidades dos romanos que viveram nesses momentos antigos. Contudo, há na obra um segundo marco para uma mudança na forma como os romanos lidavam com os costumes dos antepassados. Ao falar das armas utilizadas pelos antigos, Vegécio descreve:

> O contexto exige agora que tentemos mencionar com que tipo de armas os recrutas devem ser equipados e protegidos. A este respeito, o costume antigo foi completamente apagado; pois ainda que, a exemplo dos Godos, dos Alanos e dos Hunos, as armas dos cavaleiros tenham melhorado, sabemos, contudo que os peões ficaram desguarnecidos. Na verdade, desde a fundação de Roma até à época do divino Graciano, o exército de infantaria era protegido não só por catafractas mas também por capacetes. Mas porque, instaladas a incúria e a preguiça, o exercício no campo acabou, aquelas armas que os soldados raramente utilizavam começaram a parecer um fardo; e assim, pedem ao imperador para devolverem em primeiro lugar as catafractas e, depois, os capacetes. Deste modo, desguarnecidos os peitos e as cabeças, os nossos soldados, enviados contra os Godos, foram muitas vezes aniquilados pelo grande número de arqueiros; e mesmo depois de tantas derrotas, que resultaram na destruição de tantas cidades, não foi sequer motivo de preocupação para ninguém devolver as catafractas e os capacetes aos soldados de infantaria[18] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, XX).

Se anteriormente o autor estabelece momentos no passado romano em que houve *neglegentia* do tripé do sucesso militar romano, somente em dois momentos tal conjunto de práticas militares chega até a *obliuio* ou ao perigo da destruição imperial: o período entre as duas primeiras guerras púnicas e a época que se seguiu ao governo do Imperador Graciano[19]. Em primeiro lugar, em nossa releitura, isso mostra como o autor traça um paralelo bem claro entre Canas e Adrianópolis, tanto para mostrar a magnitude das derrotas, quanto para demarcar as possibilidades de recuperação de um passado glorioso. Em segundo lugar, essa referência ao *diuus Gratianus* (ou seja, ao morto e divinizado Graciano) serve para estabelecer o marco final do processo de decadência do exército romano. Sempre encontramos no texto referências a um passado militar romano idealizado, mas até então era difícil estabelecer o parâmetro com o qual comparar esse passado glorioso a um presente problemático. Após os tempos de Graciano, a *neglegentia* e a *desidia* teriam passado a imperar no território administrado pelos romanos, tendo os exercícios nos campos sido abandonados até que o costume antigo fosse completamente apagado. Mais importante ainda, o autor faz uma referência direta às derrotas romanas para

18 *Locus exigit ut quo armorum genere vel instruendi vel muniendi sint tirones referre temptemus. Sed in hac parte antiqua penitus consuetudo deleta est; nam licet, exemplo Gothorum et Alanorum Hunnorumque, equitum arma profecerint, pedites constat esse nudatos. Ab urbe enim condita usque ad tempus divi Gratiani et catafractis et galeis muniebatur pedestris exercitus. Sed cum campestris exercitatio interveniente neglegentia desidiaque cessaret, gravia videri arma coeperunt quae raro milites induebant; itaque ab imperatore postulant primo catafractas, deinde cassides se refundere. Sic detectis pectoribus et capitibus congressi contra Gothos milites nostri multitudine sagittariorum saepe deleti sunt; nec post tot clades, quae usque ad tantarum urbium excidia pervenerunt, cuiquam curae fuit vel catafractas vel galeas pedestribus reddere.*

19 Flávio Graciano era filho do Imperador Valentiano I, natural da Panônia, e foi assassinado em 383 d.C., após sucessivas derrotas militares.

os godos e a destruição de cidades, ou seja, relacionada aos eventos entre 376 e 382 d.C.

O que se percebe nessa amostragem do texto do *Compêndio da Arte Militar* é que o ciclo temporal romano tem na injunção narrativa entre Canas e Adrianópolis os seus marcos. Quando se fala no ponto central defendido pelo autor, ou seja, o treino das armas, a disciplina dos acampamentos e o uso da organização militar, houve um processo de degradação das virtudes marciais que levaram a tais eventos. A nosso ver, Vegécio defende, a partir do *topos* da *Historia magistra vitae,* que é possível ler a história militar romana como ligada a um processo de perda dos *mores* marciais romanos e sua factível retomada. E a melhor forma de possibilitar essa retomada seria mobilizar os *exempla* de grandes homens do passado, que ao serem conhecidos poderiam vir a ser emulados.

## 4. Os *exempla* e a mobilização de diversos sedimentos do passado

Ao se analisar os *exempla* relacionados a figuras pertencentes ao passado romano em busca da *imitatio* e da *aemulatio*, percebe-se a existência de diversos sedimentos de períodos históricos diferentes. Isso pode ser interessante porque, dessa forma, seria possível perceber como vários personagens e recortes diversos do pretérito romano foram utilizados na proposta de construção de futuro do autor do *Compêndio*. Isso significa que, em vários momentos, além da recomendação sobre o que deveria ser feito, Vegécio oferece aos leitores\ouvintes algum *exemplum* associado a determinado personagem ou evento da história romana (ou dos gregos, dos persas, entre outros povos arrolados pelo autor).

Antes de mais nada, é preciso reforçar que essa busca por um passado como parâmetro extrapola aquilo que atualmente aceitamos como um passado histórico, passível de ser determinado por resquícios e de ser datado ccom a maior precisão possível. Como exemplo dessa extrapolação, podemos lembrar da presença de um passado mitológico[20], já que Homero é lembrado para tratar da estatura e da postura física dos jovens. Tideu é citado por sua força em detrimento da altura (Homero. *Ilíada*. V, 801-804)[21] e a primeira deve ter precedência sobre a segunda na escolha de *tirones*. Portanto, há nesta referência vegeciana uma possibilidade de referência a um tempo dos heróis das epopeias e da tradição literária antiga. Virgílio, cuja obra era latina, aparece referenciado diretamente, pois Vegécio usa uma passagem das *Geórgicas* (4. 92-94) para diferenciar visualmente bons e maus recrutas (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, 6) e para defender a importância do transporte de peso (Virgílio. *Geórgicas*. 3. 346-348) pelos recrutas (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, 19) ao longo de seu treinamento.

A idealização da vida no campo é parte constituinte do pensamento que opera uma confrontação entre os vícios da cidade e as virtudes do campo em Vegécio e busca muita inspiração no texto das *Geórgicas*. Entretanto, há um caso bem específico do uso de Virgílio e que está na epopeia produzida por ele, a *Eneida*. A abertura dela é a pedra fundamental de toda a construção de divisões da arte militar para Vegécio. Virgílio assim escreveu nos versos iniciais de sua obra: "As armas e o varão canto[...]" (Virgílio. *Eneida*. I. 1). A recepção de Vegécio desse verso se deu da seguinte forma: "Portanto, a arte militar, tal como afirma o notável escritor latino no início do seu poema, consiste em armas e em homens (Vegécio *Compêndio da Arte Militar*. II, 1). É perceptível

20 Tal artifício era bem comum em coleções de estratagemas e é atestado, por exemplo, nos *Estratagemas* de Polieno, em que o autor cita *exempla* de Hércules (Polieno. *Estratagemas.* I, 3) e Teseu (Polieno. *Estratagemas.* I, 4). Isso porque o *exemplum* poderia ser mais importante do que seu realizador e a origem identitária do mesmo.

21 É possível que, conforme já defendemos, que Vegécio não lesse os textos gregos com grande desenvoltura, mas que conhecesse o conteúdo desses textos. No caso de Homero, é bom lembrar também que a referência a ele poderia ser feita mesmo sem a direta leitura em grego da obra épica, visto que muitas passagens das epopeias eram traduzidas para o latim pelos *rectores* e deveriam ser memorizadas pelos estudantes latinos (Marrou 1990, 395-410).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

a forma como a passagem virgiliana sofre um processo de ressignificação muito interessante. No texto da *Eneida*, o termo *arma* parece se referir não somente às armas em seu sentido literal, mas também aos "feitos militares, uma guerra, estado de guerra" (Glare 1968, 171). Isso porque Virgílio narra as diversas aventuras, inclusive militares, do herói troiano Eneias. Vegécio, por outro lado, entende o termo como o armamento que o soldado carrega e propõe uma separação entre cavalaria, infantaria e marinha, a partir da relação entre os homens e o tipo de armamento que eles utilizam. Neste sentido, é possível perceber como sua *imitatio* é carregada de subjetividade e como, do *exemplum* virgiliano, ele constrói sua própria categorização, que vai muito além daquilo que o próprio poeta escreveu.

O *exemplum* de Virgílio é extraído para criar uma concepção da arte militar, mas a maior parte do uso dele possui um aspecto mais parecido com aquele da referência as ações bélicas de Tideu, ou seja, tem um pragmatismo situacional. Por exemplo, quando trata da preferência pelos jovens do campo, Vegécio faz uma ressalva e lembra de determinada juventude romana como exceção à inferioridade dos citadinos. Como já vimos (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 3), trata-se de um trecho que prescreve determinada defesa dos costumes militares romanos antigos (além de crítica aos *mores* contemporâneos). A questão é que há uma homogeneização de um período de três séculos, se contarmos da fundação da cidade até o oferecimento da ditadura a Cincinato em 458 a.C. (Tito Lívio. *História de Roma desde a Fundação da Cidade*. III, 26). Trata-se da recuperação de um passado militar romano comprimido e idealizado. Afinal, os registros escritos que chegaram a Vegécio sobre Cincinato foram produzidos séculos após o ocorrido. Além disso, o escritor estava rememorando algo ocorrido há mais de oitocentos anos, o que, convenhamos, é algo bem distante de seu contexto *per si*.

Se Cincinato é figura central nessa parte do *Compêndio*, uma citação de Salústio parece reforçar no texto vegeciano essa tentativa de inovar pela recuperação dos hábitos da juventude republicana idealizada. O autor hispano enuncia: "Os adolescentes devem ser escolhidos tal como diz Salústio: 'assim, em primeiro lugar, a juventude assim que era capaz de suportar a guerra, aprendia no acampamento, pelo seu trabalho, a prática militar'" (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, 4). Tal passagem é uma citação do seguinte excerto de *A Conjuração de Catilina*: "Pois, em primeiro lugar, a juventude assim que era capaz de suportar a guerra, aprendia no acampamento pelo seu trabalho a prática militar" (Salústio, *A Conjuração de Catilina*. I. 7, 4). Tal trecho, dentro do quadro geral da obra salustiana, é uma defesa da liberdade republicana após o fim da Realeza. Trata-se de uma República em que "os bons costumes eram cultivados em casa e no exército; a concórdia era máxima, a avareza era mínima" (Salústio, *A Conjuração de Catilina*. I. 9, 1). Tal República, todavia, foi sendo corrompida com a expansão romana e a ambição, a riqueza, a soberba, o desrespeito aos deuses até os eventos relacionados a Catilina. Portanto, figura-se uma outra referência a um passado idealizado, um empréstimo retirado do texto salustiano. O processo de *imitatio* empreendido por Vegécio foi muito interessante porque ele toma uma descrição do passado feita pelo primeiro e a transforma em fórmula de sucesso. Novamente, ele se apropria do conteúdo de um texto advindo da tradição latina, mas o adapta criativamente ao seu objetivo de oferecer uma solução aos problemas contemporâneos. A *aemulatio* era, antes de tudo, uma adaptação, uma homenagem aos clássicos.

Essa fase da República até a "degeneração" dos costumes dos ancestrais é lembrada como *exemplum* algumas vezes na obra vegeciana. Para tratar da importância das técnicas de defesa e ataque em casos de cerco, por exemplo, Vegécio rememora:

> Mas o quanto são úteis as decisões de Vossa Clemência no que diz respeito à construção cuidadosa de muralhas

> foi registrado em Roma, que salvou a vida dos cidadãos por meio da defesa da cidadela do Capitólio para que possuísse depois, de uma forma mais gloriosa, o império de todo o mundo[22] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. IV, Prefácio).

Trata-se da resistência à invasão dos gauleses ocorrida em aproximadamente 386 a.C., como sabemos pela releitura de Políbio (*Histórias*. I, VI-2). A maneira como se deu essa resistência é reverenciada como um grande feito de superação de adversidades por parte dos romanos, em que abundam grandes feitos, inclusive das matronas. Sobre elas, é relatado:

> Com efeito, no cerco do Capitólio, danificados os engenhos de torção por um serviço contínuo e longo, tendo acabado a provisão de tendões, as matronas cortaram os cabelos para os entregarem aos seus homens que combatiam, posto o que, reparadas as máquinas, estes repeliram o ataque dos adversários[23] (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. IV, 9).

Sobre tal evento, ainda é feita mais uma referência: "Pois, os gauleses, tendo ingressado na cidadela do Capitólio, teriam arrasado o nome de Roma se Mânlio, prevenido pelo clamor dos gansos, não lhes tivesse feito frente" (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. IV, 26). Ele cita tal passagem da história romana para defender a importância de possuir animais, como cães ou gansos, em regiões passíveis de ataque, para que alertem os defensores. O personagem citado é Mânlio Capitolino, figura lembrada como essencial na defesa de Roma durante a invasão gaulesa. Apesar de não tratar disso, é sabido que Mânlio caiu em desgraça pública algum tempo depois, tendo em sua própria biografia um processo de decadência que simboliza o que se produziu na República. A degeneração republicana, já presente na citação de Salústio, é reforçada no final do primeiro livro vegeciano, quando a figura de Aníbal é citada. O personagem cartaginês é claramente colocada como sinônimo de excelência militar e os romanos, como homens enfraquecidos pela paz e pelos prazeres constantes. O autor aponta que os últimos "só alcançaram de novo a vitória quando conseguiram aprender a prática e o treino militares" (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 28). Aníbal, relembremos, foi o principal líder cartaginês nos eventos que redundaram na Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.) e continuou a enfrentar os romanos na virada para o século II a.C., quando se tornou general sob Antíoco III[24]. No caso, a referência feita pelo autor trata especificamente do período entre o final da Primeira Guerra Púnica (264-241 a.C.) e o desenvolvimento da segunda. Portanto, é um *exemplum* extraído claramente do terceiro século antes de Cristo e se sobrepõe a mais uma camada temporal no manual.

Um descendente da família do vencedor da Segunda Guerra Púnica também é citado: Cipião Emiliano. Ele é mostrado no livro I como *exemplum* de como instruir os jovens no manuseio de flechas (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 15). E a citação do nome dele trata de um evento bem específico, a Guerra Numantina de 134 a.C. Os próximos homens lembrados como *exempla* são contemporâneos entre si: Sertório e Pompeu. O primeiro é conhecido como um personagem romano que viveu entre a segunda metade do século II e a primeira metade do I a.C. (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 7). A sua virtude lembrada é exatamente a de saber escolher soldados, algo relatado, por exemplo, por Plutarco (*Vidas Paralelas*. Sertório. 4, 1-2). Assim, identificamos a colocação de mais uma camada temporal, já

22 *Sed dispositionibus vestrae clementiae quantum profecerit murorum elaborata constructio Roma documentum est, quae salutem civium Capitolinae arcis defensione servavit ut gloriosus postea totius orbis possideret imperium.*

23 *Nam in obsidione Capitolii corruptis iugi ac longa fatigatione tormentis, cum neruorum copia defecisset, matronae abscisos crines uiris suis obtulere pugnantibus, reparatisque machinis aduersariorum impetum reppulerunt.*

24 O rei selêucida Antioco III foi um grande estrategista militar, que usou seus conhecimentos bélicos para expandir os limites de seu reino.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

que é introduzido um personagem que viveu entre 122 e 72 a.C. e que por muitos anos, depois de servir como um general romano, derrotou as tropas enviadas pelo império à Hispânia, tendo nunca sofrido uma derrota definitiva, mesmo com a cooperação das tropas de Metelo e Pompeu. Esse último também é evocado a partir da pena de Salústio[25], mas para ressaltar a importância do treino da marcha, corrida e salto. Sobre o grande general do período republicano é dito: "Salústio lembra, sobre a prática de Cneu Pompeu Magno, que 'ele rivalizava com os ágeis no salto, com os velozes na corrida, com os fortes na luta'" (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 9). Trata-se de um dos homens mais importantes da fase de desagregação da República e um dos maiores generais da história romana, tendo participado do supracitado combate a Sertório, da luta contra a revolta de escravos liderado do Espártaco, do combate à pirataria, das guerras orientais e da guerra civil contra o grupo de Júlio César (Goldsworthy 2016, 203-241). Ele é, sem sombra de dúvidas, um *exemplum* de *uirtus*, embora só seja apresentado no relato vegeciano em contraposição a Sertório, um outro general de grande mérito guerreiro.

Bem, mas se o passado republicano é rememorado em diversos momentos, existem menções aos bons *exempla* do período do Principado entre os séculos I e II d.C. Logo no início do texto, a figura de Otávio Augusto é citada como *exemplum* de imperador disposto a aprender com as obras de artes liberais (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, Pref.). Há mais duas menções ao nome augustano, em ambas tratando não de suas virtudes, mas das decisões legais emanadas de sua pessoa. Em uma delas especificamente há uma referência à necessidade de praticar marchas três vezes por mês pelo exército (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 27) para a realização do *ambulatum*[26]. Também se referencia neste contexto literário a figura de Adriano na forma de suas decisões legais, que fomentaram a prática da marcha[27]. Outra menção aparece dentro da listagem das fontes expressamente reconhecidas como tal por Vegécio. Ele elenca Catão, o Censor, Cornélio Celso, Frontino, Paterno e as constituições de Augusto, Trajano e Adriano (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 8). O primeiro foi um autor que viveu entre 232 e 149 a.C., o segundo vivenciou o século I d.C. e foi "autor de uma obra enciclopédica intitulada *Artes* e composto entre o ano 14 e 39 d.C." (Paniagua Aguilar 2010, 208). O terceiro viveu toda a segunda metade do mesmo século e morreu no início do seguinte. O quarto foi contemporâneo dos imperadores Marco Aurélio e Cômodo na segunda metade do século II d.C.. As constituições fazem referência a *Princepes* que viveram o período entre o século I e II d.C. (Monteiro 2009, 506-507), sendo elas, as *constitutiones*, conjuntos de prescrições e disposições dos referidos governantes em termos de matérias militares (Paniagua Aguilar 2010, 217).

Vegécio também aponta *exempla* do terceiro e quarto século, ou seja, um período

25 Esse trecho da obra foi perdido (Salústio. *Histórias*. II. 20) e a única referência que temos a ele é exatamente o texto de Vegécio.

26 O *ambulatum* foi assim definido pelo autor: "Além disso, não só permaneceu o antigo costume como é determinado pelas constituições do divino Augusto e de Adriano que, três vezes por mês, quer cavaleiros quer peões sejam levados para marchar; na verdade, designam este tipo de exercício pela palavra *ambulatum*. Ordena-se que os soldados de infantaria, armados e equipados com todo o tipo de armas, marchem dez mil passos e que, depois, regressem ao acampamento de tal forma que façam uma parte do percurso em passo de corrida, mais vivo. Também os cavaleiros, divididos em turmas e armados, percorriam a mesma distância, de maneira a, num exercício equestre, ora avançarem ora recuarem e a, numa manobra inversa, retomarem a carga. Contudo, ambas as formações eram obrigadas a avançar e a recuar, tanto em terrenos planos como em lugares íngremes e difíceis, para que nem por obra do acaso os combatentes tivessem de enfrentar uma situação que, por meio de um treino frequente, os bons soldados não tivessem aprendido antes" (Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. I, XXVII).

27 A figura de Cláudio, que aparece como *exemplum* na formação de grupos de *iaculatores* (lançadores de dardos) pode ser associada a algumas figuras: o imperador Cláudio (10-53 d.C.), o militar Ápio Cláudio Pulcro (que atuou no cerco de Cápua em 212 a.C. ou ainda o imperador Cláudio II, o Gótico (214-270 d.C.) (Monteiro 2009, 396). Diante dessa dificuldade, retiramos a figura de nosso quadro.

mais próximo ao momento em que ele escrevia sua obra. O primeiro deles envolve o sucesso no uso de *matttiobarbuli*, dardos de chumbo, por parte de Diocleciano e Maximiano (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 17). Ou seja, há uma clara referência aos eventos que se seguiram ao ano de 285 d.C. É possível constatar também uma referência a um dos imperadores contemporâneos ao próprio Vegécio, Graciano, um dos filhos de Valentiano I e *augustus* entre 367 e 383 d.C. O *exemplum* trazido pelo imperador era o de que, até o governo dessa figura, era comum a proteção da infantaria com o uso de catafractas e capacetes (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 20). Por último, e no encerramento do livro I, Vegécio volta a dialogar com o imperador a quem ele chama pelo adjetivo de *inuictus* (Vegécio, *Compêndio da Arte Militar*. I, 28), sinalizando deferência e respeito pela trajetória militar do governante e que definimos ser Teodósio I ainda no início deste artigo. Claro, ele não é propriamente uma fonte de *exempla* (embora no livro IV isso possa ser contestado), mas aquele que tomaria os exemplos de seus antecessores para se tornar e se manter invencível, como seu epíteto designativo indica. Para apreciação dos leitores e melhor compreensão dos personagens históricos usados por Vegécio na elaboração de seu *Compêndio*, apresentamos a seguinte tabela:

| PERSONAGEM | RECORTE CRONOLÓGICO |
|---|---|
| CINCINATO | 458 A.C[28] |
| MÂNLIO E AS MATRONAS DA CIDADE | 386 A.C. |
| ANÍBAL | 247-183 A.C. |
| CATÃO-O-CENSOR | 232-149 A.C. |
| CIPIÃO EMILIANO | 134 A.C |
| SERTÓRIO | 122-72 A.C |
| POMPEU | 106-48 A.C |
| OTÁVIO AUGUSTO | 63 A.C.-14 D.C |
| CORNÉLIO CELSO | SÉCULO I D.C. |
| FRONTINO | 35-103 D.C. |
| TRAJANO | 53-117 D.C. |
| ADRIANO | 76-138 D.C. |
| PATERNO | SEGUNDA METADE DO SÉCULO II D.C. |
| DIOCLECIANO | 244-311 D.C. |
| MAXIMIANO | 250-310 D.C. |
| GRACIANO | 359-383 D.C. |
| TEODÓSIO I | 347-395 D.C. |

Tabela 01 – Lista de personagens citados na obra com referência ao recorte cronológico da atuação militar desempenhada por cada um como descrita por Vegécio em seu *Compêndio da Arte Militar*.

Fazendo esta breve listagem, é possível perceber que há uma rememoração de personagens e *exempla* que abarcam mais de 800 anos, tomando a datação do documento para a década de 380 d.C. Claro, tais homens só têm importância na narrativa na medida em que davam substância às ideias. Vegécio seleciona os *exempla* na medida em que reforçam suas ideias, podendo até mesmo deformar eventos para articular seu ponto de vista. Um caso bem explícito é o que ele evoca pela existência da proteção corporal de soldados até o governo de Graciano, algo contemporâneo a ele, mas que não se verificava no campo factual. A *imitatio* oferecida por ele não é, de forma alguma, uma mera sobreposição de *exempla*, mas é, dentro da reunião de diversas camadas temporais, uma elaboração retórica. Outro fator importante a se destacar em nossa análise, é que Vegécio poderia citar *exempla* contemporâneos ou extraídos dos campos de batalha mais recentes; todavia, esses não teriam o mesmo peso daqueles reconhecidos pela tradição. Deste modo, a própria educação romana entra novamente em questão. Vegécio era um *uir illustris*, um homem que havia ascendido a uma das mais altas camadas da já privilegiada ordem senatorial. Para os padrões do século IV d.C., isso significava que ele era de uma família importante e que teve acesso

28 Colocamos uma data especifica para determinados personagens porque a própria obra faz referência a um evento delimitado da vida desses.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

a uma educação retórica que lhe permitia ter acesso às obras consideradas fundamentais para a formação de um senador.

Um autor que intentou perceber essa apropriação da tradição em Vegécio e sua relação com a educação de aristocratas na Antiguidade foi John Lendon, para o qual se verificariam duas tendências comuns desse tipo de educação, quando se trata de questões militares. Segundo ele:

> Primeiro, havia uma tendência para conceber o passado como exemplar: para o instruído, o passado greco-romano oferecia não meramente um tesouro de experiência a ser convocado para uso, mas um cânone de ações excelentes que demandavam ser imitadas ou superadas. Segundo, essa educação encorajava uma concepção do passado que era peculiarmente achatada e desarticulada, uma concepção de passado (dividida com todos os povos pré-modernos) que nos parece um senso deficiente de que homens fizeram coisas diferentemente em diferentes eras do passado em resposta a necessidades diversas – uma tendência, em casos extremos, a ver tudo que aconteceu no passado como acontecendo ao mesmo tempo (Lendon 2005, 282).

No que tange à primeira tendência, não apresentamos divergência com as ideias do autor. Como mostramos, o passado romano fornecia um repositório de *exempla*, ou seja, um espaço de experiência que também se vislumbrava como perspectiva de orientação no horizonte de expectativas, mas também um cânone de ações simbolizadas pelos personagens da estatura de Cincinato, Sertório e Pompeu. No que tange à afirmação de que a concepção de passado de Vegécio era achatada e desarticulada e que, por isso, ele, assim como seus contemporâneos, tinha uma percepção do tempo (uma consciência histórica) rasa, precisamos fazer um exame mais aprofundado. Isso porque a hipótese levantada logo no segundo tópico do artigo foi de que o *Compêndio da Arte Militar* era marcado pelo encontro entre uma ordenação da história romana por ciclos e uma homogeneização do passado romano. Ora, como percebemos no tópico anterior, a leitura de Lendon não se sustenta quando confrontada com a ordenação do passado romano por ciclos de virtude e de vício esboçada por Vegécio. No entanto, há de fato uma homogeneidade quando se trata dos *exempla* elencados na obra. Se não se trata de uma concepção do passado achatada e desarticulada, o que seria? Em nossa leitura, tal compatibilização (ordenação cíclica e homogeneização do passado) seria indício fundamental de que a obra foi escrita em um contexto de brecha ou crise na ordenação temporal. Nesse ponto, outros autores se juntam a Hartog para tratar das brechas (ou fendas) no regime de historicidade. Embora grande parte deles pense questões relacionadas ao mundo contemporâneo, principalmente desde o final do Primeira Guerra Mundial. O cenário de duas guerras mundiais intercaladas por uma das maiores crises do capitalismo foi fundamental para que a forma como passado, presente e futuro fossem pensados e sentidos sofresse abalos. Não por acaso, uma pensadora judia sobrevivente da ocupação alemã na França, Hanna Arendt, pode ser destacada como uma arguta observadora das brechas temporais postas naquele momento. Foi ela quem enunciou um esboço de brecha temporal nos anos 1950, identificado em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, como um período intermediário que por vezes se insere no tempo histórico, quando não somente os historiadores futuros, mas também os atores e testemunhas, os vivos mesmos, tornam-se conscientes de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda (Arendt 2016, 30).

Tais tendências se aceleraram dos anos 1960 até mais ou menos 1990, quando uma ordem do tempo presentista se mostrou predominante. A discussão sobre a passagem de uma ordem do tempo futurista para uma presentista não nos

interessa diretamente neste artigo, já que nosso objeto de estudo se enquadra na Antiguidade, quando, teoricamente, uma outra ordem do tempo vigorava, a passadista. Neste imaginário, o que vinha do passado era sempre melhor do que se conformava para o futuro, bem longe de nossas noções de progresso na Modernidade. Destarte, observar a passagem de um regime de historicidade a outro nos ajuda a entender que isso não se dá de maneira linear e automática e, mais importante, mostra como um regime de historicidade possui fragilidades internas. Se, desde o final da Primeira Guerra Mundial, foi possível observar brechas no futurismo, talvez possamos perceber rachaduras em outros contextos e em outros regimes de historicidade. Em nossa releitura, seguindo esses pressupostos teóricos, Vegécio não era um autor com visão desarticulada e achatada do passado. Ele estava articulando uma maneira bastante peculiar de uma visão cíclica da história romana com um universo de *exempla.* Sua ordenação não é indício de desorganização temporal, mas sim de uma nova proposta de ordenação. Isso pode ser indicativo de que, ao ordenar o passado, nosso autor estava também produzindo algo novo, o que se enquadra dentro do conceito de *aemulatio*, da emulação criativa. Ou seja, acreditamos que há um achatamento, uma compressão, proposital do passado feito pela via de uma articulação de diversas temporalidades na elaboração retórica do texto vegeciano. Além de se colocar dentro de uma tradição passadista, ele articulou diversos sedimentos da história militar romana (e, portanto, a homogenizou e a generalizou), justamente para criar perspectivas orientadoras para a crise que ele enxergava enfrentar em seu tempo e de forma a construir uma identidade romana. Todo processo de construção de uma identidade, lembremos, requer a contraposição mínima e generalista de uns e de outros.

## 5. Considerações finais

Os manuais eram produções textuais que acolhiam e reelaboravam memórias. Na sua construção, seus autores dispunham e divulgavam seus conhecimentos acerca de certas áreas técnicas, cujas práticas requeriam determinado saber. Como se esperava que os agricultores bem sucedidos em suas lavouras conhecessem minimamente os manuais agrários à disposição para leitura e\ou consulta como, por exemplo, os de Catão, Varrão ou Columela, de igual maneira os generais e demais chefes militares latinos na Antiguidade Tardia poderiam contar com o saber bélico contido nos manuais ditos militares, formulados para reproduzirem exemplos de táticas, práticas, estratégias, estratagemas astuciosos, preparações físicas, características de terrenos e ambientes, entre outros assuntos pertinentes ao desenvolvimento da arte marcial. O combate era uma atividade humana que, para ser bem executada, requeria um conjunto de habilidades, que poderia ser adquirido e desenvolvido por meio da leitura ou audição de bons exemplos vindos do passado. Os manuais eram território literário propício para se comunicar relatos de bons e maus exemplos de condutas, que deveriam ser perseguidas, reproduzidas e\ou evitadas, buscando-se uma conclusão alvissareira para a contenda, a partir do ponto de vista de quem estava implementando as técnicas adquiridas pela leitura dos manuais.

Por isso, podemos defender que os manuais militares devem ser entendidos e estudados como manuais didáticos, cuja autoridade docente advinha da seleção e da posterior exposição das melhores técnicas bélicas conhecidas pelo produtor do manual. Desta forma, o passado de lutas, em diversos territórios e contra diferenciados povos, enfrentado pelos romanos, tornava-se manancial para o recolhimento e ressignificação de boas e de más estratégias, apto a estabelecer bons e maus desempenhos e efeitos. Com isso, o resultado da recolha de fatos bélicos na elaboração de um manual deve ser visto como ato cultural empreendido para a criação de um artefato totalmente vinculado ao contexto histórico e imagético onde se

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

deu sua composição. Costurando memórias, recordações, lembranças, reminiscências bélicas, a edificação de um manual militar dava-se no interior de um gênero literário que para se estabelecer como ato comunicativo deveria ser produzido respeitando-se várias regras de retórica e oratória. Sua importância e sua eficácia pedagógica dependiam de serem atraentes para os leitores e\ou ouvintes. E todas as ferramentas retóricas adequadas deveriam ser manuseadas na formatação do melhor e mais persuasivo discurso.

Assim, o ambiente bélico deve ser percebido como capaz de fornecer ao autor do manual instrumentos homiléticos passiveis de gerarem uma narrativa instrutiva acerca dos assuntos beligerantes. Vegécio tinha à sua disposição, no século quarto de nossa era, um rol extenso de exemplos de técnicas percebidas como executadas pelos comandantes nos campos de batalha, podendo-se, pela distância temporal e territorial da ocorrência do empreendimento, discriminá-las e dispô-las como adequadas ou inadequadas para o que o autor identificava como necessário para os romanos voltarem a vencer de forma gloriosa na Antiguidade Tardia. Parece-nos relevante destacar a forma como o conteúdo foi expresso no documento. Defendemos que foi o próprio Vegécio quem dividiu a matéria em quatro livros e, note-se, como o mesmo se organiza do geral para o particular. O primeiro livro aborda o mais fundamental para a formação bélica e para o sucesso de uma empresa militar: a escolha e a formação dos soldados. Sem esse didatismo, que incluía obediência, disciplina, técnica, entre outros atributos que deveriam e poderiam ser desenvolvidos nos recrutas por meio de instrumentos didáticos, não se descortinava vitória possível. No segundo livro, a memória impera como fio condutor da elaboração literária. Sem o conhecimento e a reprodução narrativa dos sucessos e dos fracassos dos antepassados, seria inviável se manter a glória no presente tardo antigo. O segundo livro vegeciano é um repositório da tradição responsável por dar significado a tudo que se buscava implementar no presente do quarto século e se garantir para o futuro dos latinos e dos povos por eles administrados. O pertencimento ao Império Romano deveria sustentar, antes de tudo, a segurança dos povos aliados. E a tranquilidade e a paz eram os sustentáculos da abundância e da prosperidade. Sem as vitórias bélicas não se poderia manter o *limes,* e sem as fronteiras defendidas não se conseguiria prever e crer na estabilidade da manutenção do funcionamento das instituições imperiais. Por isso, é compreensível que o terceiro livro tenha sido dedicado ao desenvolvimento das técnicas necessárias para a aplicação de uma infantaria pesada, enquanto o quarto livro se refere aos cercos das cidades sitiadas e às necessidades impostas a uma guerra naval. Com o aumento dos combates e da frequência de sua eventualidade, tornava-se importante dominar didaticamente todo o arsenal bélico posto à disposição do conhecimento romano ao longo dos séculos. Mas a disposição deste conteúdo deveria ser atrativa ao leitor e ao ouvinte, visto que o caráter pedagógico só se completava de maneira integral se o relato realmente cooptasse a atenção de um público legente e\ou de uma plateia auricular.

O conhecimento vegeciano da tradição romana, cujo trabalho torna-se repositório, faz-nos defender que se tratava de um aristocrata, com tempo disponível para prosear sobre as vitórias e as derrotas militares latinas. Sua preocupação com a necessária recomposição do exército na tardo antiguidade estipula-o como um cidadão imperial inquieto com novidades táticas que estariam corroendo o potencial técnico e moral dos soldados. Sua disposição acerca da natureza de caráter dos legionários indica sua freima com a perda de um componente mais identitário na formação dos combatentes. A formação militar parecia-lhe carecer de disciplina e ética elevada. Sem comando, sem estabelecimento de *auctoritas*, sem o ato de ordenar e vir a ser atendido na ordenança, não se formaria o melhor recruta. Mais do que recordar um rol de práticas

militares que teriam dado certo no passado romano, parece-nos que Vegécio defende em seu Manual Militar um retorno a boas concepções morais e éticas que teriam dado forma à *humanitas* latina (Veyne 1992, 283-302). E esta adesão ao bom comando seria um dos constituintes da identidade romana. Não seria cabível administrar o outro, se o romano não administrasse, comandasse, a si mesmo. O controle das paixões, das ambições, das invejas, entre outros sentimentos e afetos transborda da ética pagã e cristã para o campo do político e do militar. Vegécio não tem laivos de pregador cristão em seu manual, nem tem rasgos de proselitismo. Contudo, parece-nos ser ético em toda a estipulação de seu conteúdo. Não é possível separar religião de cultura. Não é provável desprender imaginário de identidade. Não é pensável distanciar moral de política. Não é confiável desagregar o território do governo do campo militar na Antiguidade. Produzir quatro livros sobre o conhecimento bélico só se tornava viável se o conhecimento militar se integrasse com a necessidade de se controlar os conflitos, e estes só seriam redimidos por meio da prática da sociabilidade e da moral.

Como relembra Brian Campbell (1994, 35), em *The Roman Army*, um exército em movimento é como uma cidade em movimento, pois em seu interior podemos encontrar membros de diversos estratos sociais, praticantes de inúmeras profissões, como cozinheiros, médicos, arquitetos, engenheiros, ferreiros, marceneiros, veterinários, prostitutas e artesãos diversos, entre outros. Neste extenso e fluido grupo humano podemos identificar regras de pertencimento, normas de conduta, anseios, hierarquias, conflitos, inimizades, etc... Portanto, analisar um manual militar, com exponentes características didático-pedagógicas e influências retóricas, como o *Compêndio da Arte Militar* de Vegécio, é uma oportunidade de refletir sobre os códigos de sobrevivência que inundaram a existência humana através dos tempos. Seu autor cristão soube olhar para o passado de forma homogênea e generalista, resgatando uma concepção de tempo cíclico, cuja base era a certeza de que o conhecimento e a reprodução de boas atitudes, já empreendidas no passado, levaria certamente a um retorno da glória militar, responsável pela retomada da paz e da prosperidade no presente e no futuro imperial.

## Referências bibliográficas

### Fontes documentais


Albernaz Lins Silva de Andrade, M. ª C. 2011. *Tácito*. *Germânia*. São Paulo: Ed.USP.

Bernabé Pajares, A. 2016. *Apiano*. *Historia Romana*. Madrid: Gredos,

Bennet, C. E. 1925. *Frontinus*. *The Stratagems*. London: William Heinemann.

Da Gama Kury, M. 1995. *Políbio*. *Histórias*. Brasília: Ed. UnB.

Fairclough, H. R. 1916. *Virgil Georgics*. London: William Heinemann.

Foster, B. O. 1967. *Titus Livius*. *History of Rome*. London: William Heinemann.

Manclevist, W. A. 1958. *Caesar*. *The Gallic War*. Cambridge: Harvard University Press.

Matos Peixoto, P. 1989. *Tito Lívio. História de Roma.* São Paulo: PAUMAPE.

Milner, N. P. 2001. *Vegetius*. *Epitome of Military Science*. Liverpool: University Press.

Monteiro, J. G. e Braga, J. E. 2009. *Vegécio*. *Compêndio da Arte Militar*. Braga-Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Parton, W. R. 1979. *Polybius*. *Historias.* vol. 1-2. London: William Heinemann.

Raquel, V. 2022. *Júlio César. Guerras Gálicas*. São Paulo: Sílabo.

Paniagua Aguilar, D. 2006. *Vegecio*. *Compendio de Arte Militar*. Trad. David Paniagua Aguilar. Madrid: Cátedra.

Reeve, M. D. 2004. *Vegetius*. *Epitoma Rei Militaris.* Oxford: Clarendon Press.

Robles Gómez, J. M. ª. 1999. *Vegecio. Medicina Veterinaria*. Madrid: Gredos.

Scatolin, A. 2015. Salústio. *A Conjuração de Catilina*. São Paulo: Hedra.


ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

White, H. 1899. *Apianus*. *The Foreign Wars*. Nova York: The Macmillan Company.

**Obras gerais**

Arendt, H. 2016. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.

Barnes, T. D. 1977. The date of Vegetius. *Phoenix* 3. 254-257,

Barton, C. A. 2007. The price of peace in Ancient Rome. In: Raaflub, K. A. (Eds), *War and Peace in the Ancient World*, 245-255. Oxford: Blackwell.

Campbell, B. 1994. *The Roman Army.* London: Routledge.

Candau, J. 2018. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto.

Fernández Ubiña, J. 2000. *Cristianos y Militares*: *La Iglesia Antigua ante el Ejército y la Guerra*. Granada: EIRENE.

Formisano, M. 2018. Literature of Knowledge. In: McGill, S. e Watts, E. J. (Eds.), *A Companion to Late Antique Literature*, 491-504. Hoboken: Wiley Blackwell.

Frighetto, R. 2012. *Antiguidade Tardia*. Curitiba: Juruá.

Geertz, C. 2008. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Goffart, W. 1977. The Date and Purpose of Vegetius' 'De Re Militari'. *Traditio* 33, 65-100.

Goldsworthy, A. 2016. *Em Nome de Roma*. São Paulo: Planeta do Brasil.

Bravo, G. 1991. *Revueltas Internas y Penetraciones Bárbaras en el Imperio*. Madrid: Alianza.

Bravo, G. 2023. *Roma Antigua*. *Una Historia Realista*. Madrid: Alianza.

Hartog, F. 1996. Regime de Historicidade [Time, History and the Writing of History]. *KVHAA Koferenser* 37, 95-113.

Hartog, F. 2013. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo.* Belo Horizonte: Autêntica.

Hartog, F. 2014. *O Espelho de Heródoto.* Ensaio sobre a Representação do Outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Kershaw, S. 2020. *The Enemies of Rome. The Barbarian Rebellion against the Roman Empire*. London: Pegasus.

Koselleck, R. 2005. *Estratos do Tempo. Estudos sobre História.* São Paulo: Contraponto.

Koselleck, R. 2007. *Futuro pasado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* São Paulo: Contraponto.

Lendon, J. 2005. *Soldiers & Ghosts. A History of Battle in Classical Antiquity*. New Haven: Yale University Press.

Marcone, A. 2007. Late Roman social relations. In: Cameron, A. e Garnsey, P. (Eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII*, 338-370. Cambridge: Cambridge University Press.

Marrou, H. I. 1990. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU.

Matyszak, P. 2013. *Os Inimigos de Roma.* De Aníbal a Átila, o Huno. São Paulo: Amarilys.

McCall, J. 2002. *The Cavalary of the Roman Republic.* London: Routledge.

Glare, P. G. W. 1968. *Oxford Latin Dictionary.* Oxford: University Press.

Paniagua Aguilar, D. 2003.La *Epitoma Rei Militaris* de Vegecio y el *Imperator Invictus*. *Voces* 14, 165-183.

Richardot, P. 1998. La datation du "*De Re Militari*" de Végèce. *Latomus* 57 (1), 136-147.

Sahlins, M. 1997. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.

Southern, P. 2006. *The Roman Army. A Social and Institutional History.* Santa Bárbara: ABC-CLIO.

Tavares, W. J. B. 2021. *A questão da Innouatio nos manuais militares romanos tardo-antigos.* Relendo o Compêndio da Arte Militar de Vegécio e a obra Sobre os Assuntos Militares (séc. IV d.C.). Tese. Universidade Federal de Goiás.

Veyne, P. 1992. Humanitas*:* Romanos e Não Romanos. In: Giardina, A. (Ed.), *O Homem Romano,* 283-302. Lisboa: Presença.

Whately, C. 2015. The Genre and Purpose of Military Manuals in Late Antiquity. In: Greatex, G. e Elton, H. (Eds.), *Shifting*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Genres in Late Antiquity*, 249-262. Burlington: Ashgate.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 227-230, 2023
doi.org/10.6018/ayc.553461
ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Martínez Sánchez, M. 2023. Justiniano, emperador de los romanos. González Fernández, Rafael. Editorial Síntesis. Madrid, 2020, 354 pp. ISBN: 978-84-1357-036-5. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 227-230. https://doi.org/10.6018/ayc.553461

# Justiniano, emperador de los romanos. González Fernández, Rafael. Editorial Síntesis. Madrid, 2020, 354 pp. ISBN: 978-84-1357-036-5

Recibido: 1-1-2023
Aceptado: 24-1-2023

Dentro de la colección "Temas de Historia Antigua" de la editorial Síntesis, el número 24 nos presenta una nueva monografía sobre uno de los emperadores más importantes del Imperio romano y figura fundamental en la construcción de la Tardoantigüedad en su transición a la Edad Media.

El autor del libro es el profesor Rafael González Fernández, catedrático de la Universidad de Murcia cuya rama de trabajo principal ha sido el mundo de la Antigüedad Tardía. Desde sus inicios como investigador, el autor trató el reinado de Justiniano, sobre todo en su faceta jurídica, como quedó plasmado en su tesis doctoral sobre las cosmovisiones del emperador presentes en el Código, defendida en el año 1990. Treinta años después, el profesor González nos presenta un ensayo histórico en el que se repasa la figura de este personaje y de su época a través de una mirada acorde a las últimas investigaciones existentes. Estamos ante un periodo que suele ser aprovechado para hablar de la transición entre la Antigüedad tardía y el comienzo de la Edad Media en el espacio mediterráneo. La obra se articula bajo un doble objetivo: poner a prueba las presunciones sobre la figura histórica de Justiniano I y poner al día la biografía del emperador bajo las nuevas perspectivas del siglo XXI, presentando una síntesis actualizada sobre el personaje. Además de su enfoque en la figura de Justiniano I y su reinado, el libro también examina el impacto de este período en la historia de la Tardoantigüedad y su influencia en la transición hacia la Edad Media. A través de su análisis, el autor busca poner a prueba algunas presunciones existentes sobre Justiniano I y ofrecer una nueva perspectiva sobre su figura histórica. Justiniano I es un emperador que ha sido tanto admirado como criticado, por lo que se vuelve necesaria una revisión de su legado, la construcción que se ha hecho de él y su influencia en la historia del Imperio romano y en la Tardoantigüedad en su conjunto.

La publicación se inicia con una introducción que aborda el contexto histórico en el que se desarrolló el reinado de Justiniano I y el Imperio Bizantino en general. Se destaca la importancia de considerar la propia visión que tenían los *romaioi* (los habitantes del Imperio Bizantino) de sí mismos para poder comprender la cosmovisión bajo la que se desarrolló el gobierno de Justiniano. También se menciona la existencia de ciertos tópicos y alteridades hacia la cultura romana oriental que han sesgado en ocasiones la historiografía del Imperio Bizantino y han impedido una adecuada valoración de esta cultura y de su papel en la historia. Estos tópicos han sido persistentes hasta bien avanzado el siglo XX y es importante tenerlos en cuenta al estudiar el reinado de Justiniano y la época en la que vivió.

En el primer capítulo del libro, se aborda la figura de Justiniano I dentro del contexto de la Tardoantigüedad. El autor destaca cómo el Imperio Bizantino, de base cultural griega, y el contexto centroeuropeo germánico representan

dos caras de una romanidad y cristiandad renovadas, que se han transformado en ambos lados del viejo Imperio Romano durante este período histórico. En este contexto, el gobierno de Justiniano refleja un espíritu de adaptación y es precisamente esta coyuntura de su reinado la que hace que sea difícil para el historiador separar la propaganda política de la historia real. Además, se destaca que Justiniano tenía una formación político-jurídica basada en las tradiciones y su imagen pública combinaba dos elementos clave del Imperio Oriental en su época: lo romano y lo cristiano.

En el segundo capítulo se habla sobre el gobierno de Justino I, tío de Justiniano. El acceso al poder de este personaje político permite entender el acercamiento de esta familia a las altas esferas del imperio oriental en apenas unas décadas. De humilde campesino y militar a emperador, Justino abre paso a un periodo donde su gobierno de 9 años queda marcado por la política religiosa, las relaciones diplomáticas con Teodorico y la enemistad con los sasánidas. Y supone, como indica el autor, un prólogo al gobierno del propio Justiniano.

El tercer capítulo estudia la figura de Justiniano y su época, especialmente las transformaciones de los cánones políticos y los nuevos códigos culturales. En este sentido, el emperador demostró gestionar el ámbito político y religioso con sí misma, procurando no desatender ni los asuntos militares ni las cuestiones religiosas que dividían al mundo romano oriental. El lenguaje del poder así lo demuestra, sacralizando la figura del emperador como rector del Imperio y siervo de Dios. El doctor González habla de una "teología imperial", en tanto que se fusionó lo pagano con lo cristiano, así como lo oriental con lo occidental, haciendo de Justiniano un personaje rico en matices, tan pronto profundamente romano como marcadamente oriental. En este territorio de fronteras, el rol de Teodora también ha sido importante. Teodora representa la otra mitad del emperador, donde lo privado y lo público se combinan. La obra ahonda en la realidad histórica de la emperatriz y la leyenda generada en torno a su figura. Aquí el autor invita de nuevo a revisar sosegadamente las fuentes primarias, evitando caer en una tergiversación casi novelística de ambas figuras, nacida en la propia época, la cual ha teñido ambas biografías de un aire dramático y espectacular.

En el capítulo sobre la administración del Imperio, el profesor González emparenta la organización justinianea con las reformas augusteas. Mediante un sistema administrativo basado en el equilibrio entre lo tradicional y lo innovador, el papel de las magistraturas y el Senado quedan transformados hasta disolverse bajo la dirección del emperador, al tiempo que se produce una progresiva militarización de la administración y la definitiva separación entre el imperio occidental y oriental. El imperio de Oriente fue adquiriendo códigos propios, con reformas para afrontar sus problemas externos e internos. En este ambiente, Bizancio fue capaz de mantener una relativa centralidad soportada por el *officium* imperial y los altos cargos del ejército y la iglesia. Justiniano trató de mejorar este modelo político, fuertemente debilitado por la corrupción y la falta de eficacia en caso de guerras, epidemias o catástrofes. Parte de esas reformas fue la reorganización de África, un proyecto que anticipaba la gran obra de la *renovatio imperii*. Como indica el profesor González, la unidad política y territorial del Imperio eran las claves de un proyecto a gran escala en la idea de Justiniano, un proyecto donde a través de armas y leyes (*armas et leges*) se recuperaría la estabilidad y grandeza de la ideología gubernamental romana.

El capítulo 5 está enteramente dedicado a la restauración territorial. Como veníamos diciendo, se trata de una obra cuyas bases ideológicas provienen de la propia caída del Imperio de Occidente en el 476 d.C. Justiniano no sólo pretende recuperar los territorios occidentales, sino también asegurar sus fronteras con la dirección militar de Belisario y el resto de generales bizantinos. Los movimientos en África contra el reino vándalo permiten controlar una zona clave de comercio

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

y a la vez retomar el control marítimo del Mediterráneo, esencial para pasar al ataque contra los ostrogodos de Italia. Las victorias del 533 son seguidas en el 536 con un salto hacia Dalmacia e Italia. Las campañas de Belisario en Italia ponen de relieve las frágiles condiciones del ejército bizantino frente a los godos. Esta expansión mediterránea encuentra su culmen con la intervención en *Spania*, participando en las luchas del reino visigodo de Toledo a cambio del control de la franja costera del sureste peninsular, que pasa a la administración bizantina. En conjunto, estamos ante una gran obra militar sobre el antiguo territorio romano occidental, sólo posible gracias al alto nivel de coordinación tanto en el aspecto logístico como en el aparato de inteligencia estatal, capaz de mover información de una punta a otra del Mediterráneo para coordinar el flujo de información y órdenes en ambas direcciones.

El capítulo 6 ahonda en la cuestión de la restauración religiosa, elemento esencial para asegurar la estabilidad en el poder del emperador. Justiniano utilizó su formación legislativa y teológica para desarrollar un programa religioso en búsqueda de consensos con la iglesia tanto en las cuestiones orientales, como el problema del monofisismo, como en la occidental, con la necesidad de tender puentes hacia las provincias recuperadas. La unión política del recién expandido imperio justinianeo implicaba unir diferentes visiones del cristianismo, por lo que el emperador tomó una vertiente cesaropapista, tomando la iniciativa en materia de legislación religiosa y sometiendo a la jerarquía a su poder para evitar divisiones, tratando de imponer la visión nicena y ortodoxa de la religión cristiana. El emperador trató de reducir las disensiones de grupos heréticos que cuestionasen el poder imperial, privilegiando a aquellos que colaborasen y dotando a la iglesia de un carácter oficial, aliado del poder, como se ve en la obra arquitectónica de Santa Sofía.

El capítulo 7 se dedica a la obra jurídica, el *corpus iuris civilis*. Hablar de obra política o religiosa no podía ser posible sin hablar de la vertiente legislativa, esencial para transmitir la tradición romana y ponerla al servicio de su tiempo. Justiniano ha pasado a la memoria colectiva por tratar de compilar las leyes a través de los diferentes libros que conforman el *corpus*. A través de estas obras, la formación de los juristas de la época mejoró sustancialmente, con una legislación que compila en una toda la producción romana, dando lugar al nacimiento del romanismo en Derecho.

El capítulo 8 habla de las dificultades exteriores, comenzando con la enemistad con los persas sasánidas, marcada por los encuentros bélicos en Dara y Calínico, junto a las negociaciones en medio de la crisis de Italia y la "peste de Justiniano" en el 542. Esta epidemia, extendida por toda Europa, no sólo influyó en las campañas de guerra, sino que se convirtió en una pandemia extendida por la *Yersinia pestis* que se cebó especialmente con la población de las grandes ciudades en los sucesivos brotes que se fueron extendiendo por todo el Imperio, generando una grave pérdida poblacional y un revés en la economía

El último capítulo se encarga de recopilar la recepción de la figura de Justiniano en la cultura, especialmente en la época contemporánea. Quizás el capítulo más innovador del libro. En esta sección el autor recuerda la aún existente visión indeterminada y exótica de Bizancio como un mundo de lujo y depravación, una perspectiva que en el caso de Justiniano también ha tenido que superar la narrativa difamatoria de Procopio en la Historia Secreta o la tónica pesimista de Gibbon en la Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano. Para la cuestión de Teodora encontramos también todo un elenco de obras artísticas donde pervive la visión de la emperatriz como personaje poderoso dotada de todo tipo de prejuicios y tópicos.

Podemos concluir que cuando hablamos de Justiniano estamos ante una de las grandes biografías del mundo bizantino, un emperador cuyo poder y obra marcaron una vuelta hacia la concepción más romana del Mediterráneo como espacio cultural propio. A pesar de

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

los reveses de su reinado, su época revela más luces que sombras, llevándose a cabo iniciativas en diferentes ámbitos, tal y como se recoge en esta obra. Vemos aquí que la extensa documentación manejada por el autor queda patente en el amplio repertorio de fuentes bibliográficas a lo largo de toda la obra, tanto primarias como secundarias. Estas obras son las que le permiten ahondar en la materia para transmitirnos una visión más actual de la figura de Justiniano y su corte como actores históricos de su tiempo. Justiniano I se convirtió en uno de los emperadores más importantes del Imperio Bizantino y su reinado marcó una vuelta hacia una concepción más romana del Mediterráneo como espacio cultural propio. A pesar de los altibajos de su gobierno, pudo liderar grandes iniciativas como la redacción de un Código o la reconquista de territorios perdidos por el Imperio Romano. Su legado incluye también la construcción de grandes obras arquitectónicas y la promoción del cristianismo como religión oficial del Imperio. En resumen, dejó una huella duradera en la historia del Imperio Romano de Oriente y un legado que pervivió durante los siglos posteriores.

Miguel Martínez Sánchez
*IES Floridablanca,*
*Murcia, España*
Miguel.martinez10@um.es
orcid.org/0000-0003-2180-9071

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 232-236, 2023
doi.org/10.6018/ayc.558961

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Lorente Vidal, J. N. 2023. Moralidad, Persecución y martirio en los orígenes del cristianismo. Una construcción ideológica. González Salinero, Raúl. Guillermo Escolar Editor. Salamanca, 2022, 228 pp. ISBN: 978-84-18981-61-6. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 231-236. https:/doi.org/10.6018/ayc.558961

# Moralidad, Persecución y martirio en los orígenes del cristianismo. Una construcción ideológica. González Salinero, Raúl. Guillermo Escolar Editor. Salamanca, 2022, 228 pp. ISBN: 978-84-18981-61-6

Recibido: 3-3-2023
Aceptado: 15-5-2023

Dentro de las nuevas perspectivas y enfoques que desde hace unos años se vienen publicando sobre los primeros pasos del cristianismo dentro del Imperio Romano, se presenta la obra de Raúl González Salinero: *Moralidad, persecución y martirio en los orígenes del cristianismo. Una construcción ideológica*. El autor hace una revisión y actualización de sus anteriores trabajos y añade nuevos estudios sobre los primeros años del cristianismo y su repercusión posterior. El contexto en el que se desarrolla su investigación se basa en los acontecimientos acaecidos en los orígenes del cristianismo, utilizando ejemplos bíblicos en relación con personajes centrales como Pablo y Pedro, pero sobre todo busca centrarse en la posterior historiografía, principalmente eclesiástica, que construye una ideología propia y aceptada hasta nuestros días.

Raúl González Salinero es doctor en Historia Antigua por la Universidad de Salamanca. Actualmente, es profesor titular en esta área en la UNED. Sus principales investigaciones están relacionadas con los conflictos ideológicos, sociales y religiosos durante la Antigüedad tardía. Además de otros trabajos científicos, tiene publicadas diferentes monografías: *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000; *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica*, Signifer, Madrid/Salamanca, 2015 (Orig. 2005; trad. italiana con prólogo de Mauro Pessce por Graphe.it, Perugia, 2009); *Infelix Iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, CSIC, Madrid, 2010; y *Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire*, Leiden/Boston, 2022, entre otras.

La obra que vamos a recensionar se inicia con unas premisas e intenciones claras. En ellas se hace una introducción a la predominante corriente paulina que existe en los textos neotestamentarios, a la "despolitización" y "desjudaización" que con Pablo observamos sobre el Jesús histórico y a la tendencia "universalista" que desarrolla el cristianismo. De manera general, se hace constancia de la separación del mundo cristiano y del judío, acercándose de esta manera la nueva fe a la órbita pagana. Testimonio de ello serán las referencias bíblicas sobre la obediencia hacia las autoridades, su salud y su poder, el cual se considera proveniente del divino.  Posteriormente y con la aparición de la apologética entre los siglos II y III, estas corrientes de sumisión se establecen definitivamente. El autor propone introducir la idea de las persecuciones y demostrar, sin negar su existencia, que dichas acciones en contra de los cristianos y el martirio han sido desvirtuadas de la realidad histórica, haciendo patente la construcción ideológica eclesiástica que se encuentra muy alejada de los conceptos de legalidad y procedimiento jurídico, en los cuales se enmarcaban estos actos. De la misma forma, desecha la teoría que sostienen los argumentos apologéticos en relación con las

acusaciones a los judíos como colaboradores en las persecuciones, ya que no existe, según el autor, ninguna prueba fehaciente de ello, pues solo se fundamenta a partir de fuentes antiguas cristianas, contrarias a la tradición judaica. Por último, hace hincapié en la forma recurrente en que la historiografía cristiana ha contribuido en denigrar la imagen de ciertos emperadores como Marco Aurelio o Septimio Severo.

En el primer capítulo titulado: *El grafito de Alexámeno: debate sobre la caricatura antricristiana del Palatino* (pp. 23-36) de manera introductoria se deja clara la existencia de grafitos en edificios públicos y privados como en Pompeya, datados entre los siglos II y III. El autor utiliza la información que aporta Plinio el Joven sobre la existencia de dichas inscripciones. Se hace un análisis visual de las principales características que lo componen y su texto: está escrito en griego y se representa a un hombre crucificado con cabeza de asno, mientras otro individuo hace una veneración con el brazo alzado. El texto se encuentra entre ambas figuras y podría traducirse como "Alexámeno adora a (su) dios". En el apartado de interpretación se ponen en valor las diversas hipótesis de varios investigadores, siendo la más aceptada la de su descubridor R. Garruci. Este último, sostiene que se trata de una expresión burlesca de un pagano hacia un cristiano. Otras interpretaciones están relacionadas con lo mistérico, como la posible relación con el culto de Osiris venciendo a Set. Utilizando fuentes antiguas como Tertuliano y Minucio Félix, conocemos que los cristianos eran atacados burlescamente bajo la onolatría. En cuanto a la representación de la cruz, también se hace referencia a diversos trabajos e interpretaciones como plantearse si verdaderamente la cruz estaba aceptada en fechas tempranas por los cristianos, justificándose así su aparición en este momento, pues no tendría lógica que su primera aparición fuera en tono burlesco y posteriormente aceptada por el cristianismo. Con Minucio Félix se llega a la idea de que el autor del grafito quiso manifestar que el dios de Alexámeno era un asno, pues solo este animal podría haber permitido ser ejecutado de forma tan humillante. También se le da relieve a la perspectiva y costumbres judeocristianas. Por último, el autor concluye con algunos ejemplos de críticas hacia el cristianismo, que encontrarían su justificación en un entorno de libertad de cultos, expresión pública de discordancias religiosas, siendo el grafito un buen ejemplo de la controversia que despertó la nueva religión.

En su segundo capítulo: *Los banquetes rituales y el ágape en el cristianismo antiguo*, comienza con las características del *symposium* y su función en la Antigüedad. En el caso del ágape puede deducirse su asentamiento a partir de la última cena de Jesús que repetirían en memoria de su muerte. A través de la reflexión, el uso de diferentes autores y textos bíblicos, se establecen diferencias entre el ágape y la eucaristía. En cuanto a la adaptación cristiana que se llevó a cabo de la tradición del *symposium*, el banquete comunitario y este, apenas tenía diferencia, exceptuando el uso de determinados alimentos simbólicos y los formalismos, tratándose de una segunda parte de la velada tras la cena. Aunque el pan y el vino fueron protagonistas en estos banquetes cristianos, el autor hace un recorrido sobre aquellos que también se ritualizaron: leche, miel, queso, aceitunas, etc., y las hipótesis que existen respecto a la utilización de carne y pescados. El final del banquete llevaba un proceso que era alterable según el lugar geográfico y se alude a pasajes bíblicos y autores como Tertuliano para comprender el valor de estos rituales relacionados con la ceremonia religiosa, la libación y la ofrenda. La última parte de este capítulo está destinada al espacio de celebración de los banquetes, produciéndose una evolución. Al inicio se realizaban en casas privadas, pasando a alquilarlas debido a que el aumento de adeptos obligaba el empleo de un espacio más amplio. Estos cambios también afectaron a su simbolismo, pues las reuniones para el culto no reflejaban la comida fraternal que se daba en su origen. Sin duda, esto supuso que la celebración eucarística reflejara

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

más bien una comida simbólica y un ritual estructurado. El autor trata de hacer ver el intento de las primeras fuentes cristianas que hacen la distinción entre el *symposium* pagano y el ágape cristiano. Sobre las representaciones de cenas en contextos funerarios, son varias las explicaciones que se ponen de manifiesto, ligando finalmente la idea de ágape terrenal con la esfera celestial y edénica. Por tanto, se ofrecen diferentes interpretaciones del ágape, de los elementos que fueron evolucionando y añadiéndose y la interacción que dichos rituales tuvieron con las autoridades romanas (pp. 37-64).

En el siguiente apartado: *La autocastración cristiana frente al deseo carnal y la acusación de desenfreno sexual*, el autor explica los principales motivos de esta autocastración, debido principalmente a una de las interpretaciones del pasaje de Mateo 19,12 sobre los eunucos. Esto provocó una clara controversia eclesiástica. Se nos muestra el caso de los valesianos, comunidad que se distinguía por haber sido voluntaria o forzosamente castrados. No únicamente ellos se realizaban estos actos, sino que a quienes se acercaban a sus cenobios también se les practicaba. Para informarnos sobre esta secta se recurre a Epifanio y a las fuentes posteriores que derivan de él. Además, entre los siglos IV y V, los eunucos están más presentes en la literatura hagiográfica, tanto griega como latina, haciendo patente el ensalzamiento de los mártires y santos que se autocastraron. González Salinero dedica el último apartado a exponer la situación incontrolable que esto supuso para la Iglesia y el tratamiento que este tema se llevó a cabo a través de diferentes concilios, rechazando la autocastración y la mutilación. En diversos cánones se manifiesta el rechazo a estas prácticas que llegaron en el siglo VI a ser un motivo de preocupación por su práctica en Occidente, sobre todo, en la jerarquía eclesiástica (pp. 65-79).

El apartado de *persecuciones* está inaugurado por el capítulo dedicado a las participaciones judías en las persecuciones contra los cristianos y la veracidad de estas afirmaciones. El autor comienza explicando las ideas asentadas por la historiografía tradicional del siglo XIX y finales del XX y cómo esta derivó en la "teoría del conflicto", donde supuestamente cristianos y judíos estaban enfrentados en la sociedad romana. El autor busca desmentir la popular creencia sobre la colaboración judía en los actos persecutorios. Las fuentes que aportan esta información se reducen a las *Actas de los Mártires* e incluso muestran algunas referencias en las que se alude a la protección dada a los cristianos por parte de las sinagogas. En cuanto a las persecuciones que se mencionan en la literatura apologética, la mayoría de ellas hacen referencia a pasajes bíblicos y no a las que se cree que ocurrieron en tiempos de sus escritores. Muy ágilmente se nos presenta una vinculación de la violencia judía contra los cristianos con los ejemplos usados por ellos mismos y que dejan entrever que se refieren a momentos pasados, como muestra de anhelo por los tiempos heroicos de los apóstoles. Además, se hace diferencia entre la hostilidad que existió entre judíos y cristianos, por ser estos últimos considerados heréticos, y las posteriores persecuciones del Estado romano. Únicamente en el *Martyrium Polycarpi* y el *Martyrium Pionii* aparece registrada, sin lugar a dudas, esta colaboración en contra de los cristianos en las persecuciones romanas. Las últimas páginas están dedicadas a examinar estas *Actas de los Mártires* y comprender cómo el martirio cristiano se convierte en un testimonio sublime de fe. Usando diferentes obras de investigación se remarca la idea de que el señalamiento hacia los judíos como perseguidores busca la glorificación martirial más que la historicidad y se plantean otras ideas relacionadas con la polémica antijudía. En conclusión, se demuestra que no existen pruebas suficientes o fiables para afirmar rotundamente esta participación judía y que, más bien, esta idea bebe de la tradición literaria cristiana posterior (pp. 81-95).

Como segundo capítulo de este bloque, se expone la deformación histórica que se ha

dado en torno a Marco Aurelio y los cristianos. En primer lugar, se cita como ejemplo el trabajo de Augusto Fraschetti, quien, entre otros datos, tilda al emperador de ser un perseguidor feroz y que uno de los factores del catastrófico cuadro político que ocurrió bajo su gobierno se debió a las persecuciones contra los cristianos. Se nos muestra cuáles son los motivos para que Fraschetti afirmara la durísima política anticristiana que llevó a cabo el *princeps* y cómo otros autores han intentado correlacionar el pensamiento estoico con este rechazo al cristianismo. La última parte se centra de manera más extensa en estudiar los procesos de persecuciones que se dieron localmente, cómo los cristianos informaron de tales sucesos a otras comunidades surgiendo así las *Actas de los Mártires* que, con el tiempo, fueron exageración y leyenda según cita el autor. Utilizando las primeras fuentes cristianas, el trabajo de Fraschetti y diferentes hipótesis y trabajos de otros autores se hace un recorrido que busca desmentir una actitud anticristiana de Marco Aurelio justificando que esta conceptualización del emperador se debe a una manipulación historiográfica. Para concluir, se cita a Narciso Santos Yaguas y suscribe sus palabras cuando subraya que, en caso de que durante el gobierno de este emperador hubo mártires no se debió a una persecución oficial y sistemática, sino a la aplicación del principio jurídico que ya fue establecido anteriormente por Trajano y que se aplicaba antes del reinado de Marco Aurelio (pp. 97- 110)

En el capítulo, *Septimio Severo y los cristianos: represión local y tolerancia imperial*, se plantean los antecedentes jurídicos que se dieron por la correspondencia entre el emperador Trajano y Plinio el Joven, haciendo patente la distinción, al menos a comienzos del II siglo, entre cristianos y judíos y cómo a partir de dicho momento se establecieron una serie de directrices aplicadas por los posteriores emperadores. También se nos habla del polémico edicto de Septimio Severo contra el proselitismo y las diferentes interpretaciones que existen en torno a tan escasa información. A pesar de que se presenta como una dura medida, no hay ninguna prueba de que existiera una persecución general por parte del emperador. Por el contrario, se hará hincapié en que las fuentes coetáneas informan de procesos en contra de los cristianos de manera local. Algunas fuentes cristianas tardías muestran el gobierno del *princeps* africano como un período de persecución, pero paralelamente confirman la ocasionalidad de tales actos. El mismo Tertuliano presenta al emperador como favorable a los cristianos y nada hostil. Hipólito, complementariamente, atribuye la violencia a las multitudes paganas y a los gobernadores. Estos dos autores, especialmente el primero, serán repetidamente utilizados para comprobar que existía más un rechazo anticristiano de parte de las masas o individuos que del propio emperador. En el caso de Eusebio de Cesarea, quien aseguraba que Severo había iniciado una persecución contra los files a Cristo. No obstante, el autor únicamente describe los efectos en Egipto y en Alejandría durante el mandato de dos gobernantes. Aunque sin restar importancia a estas esporádicas acciones que debieron de ser realmente crueles, se muestra cómo bajo la dinastía severiana se experimentó un sincretismo religioso patente de los cultos provenientes de Oriente. En este punto la Iglesia logró una sólida estructura interna que giró en torno al episcopado monárquico. De esta forma, las comunidades cristianas se adhirieron más aún al tejido social y cultural del Imperio, incluso llegando a esferas tan altas como las familias senatoriales. También, gracias a la cobertura legal de este tiempo, la Iglesia logró sus primeras propiedades para el culto y la reunión, así como lugares comunes de enterramiento. El cristianismo se hizo visible en el Imperio y logró marginar otros grupos minoritarios proféticos, apocalípticos y misteriológicos (pp. 111-120)

El último bloque: *Martirio*, se inicia con el capítulo dedicado a la “compasión” que los magistrados romanos mostraron hacia los

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

cristianos martirizados. Como inicio se nos presenta el término acuñado por L. Festiger: "disonancia cognitiva" y su aplicación, en algunos casos, en las fuentes históricas siendo relacionada con la compasión. Este novedoso e interesante preámbulo nos servirá para poner de manifiesto la relación entre compasión, que las mismas fuentes coetáneas mencionan, y los actos de dureza, aunque parezcan contradictorias. El autor prosigue citando ejemplos en los cuales la literatura apologética nos presenta la crueldad con la que determinados gobernadores y otros cargos persiguieron a los cristianos, pero siempre enmarcado en el contexto e intencionalidad de este género literario. Se pone también de manifiesto la reticencia que muchos oficiales romanos mostraron a castigar severamente a estos religiosos cristianos, como es el caso del *Martirio de Policarpio*. Con el uso de diferentes textos vemos esta "compasión" por parte de las autoridades, quienes los castigaban duramente para hacerles mentir, y no confesar, y salvar sus vidas. Las mismas fuentes cristianas dejan constancia de este hecho: a otros criminales se les atormenta para que confiesen, y a estos para que nieguen lo que son, como si de un delito se tratara. Siguiendo esta línea de ejemplos, se hace presente el deseo de las autoridades judiciales en no caer en un fracaso de la política imperial y se remarca el factor de la empatía, que se deja entrever de la misma forma en las actas martiriales. En cuanto a la empatía social, existía un rechazo a castigar a individuos del mismo *status* social, llegando a cambiar las muertes menos prestigiosas por otras como la decapitación por espada. Además, queda constancia del martirio voluntario y cómo el mismo Justino se apresuró a denunciarlo y desaprobarlo. A modo de conclusión se exponen estos datos que nos dirigen a la idea de que la tortura fue utilizada por los magistrados romanos para salvar las vidas cristianas, entre otros factores. También el hecho de que la apostasía fuese borrada de la literatura cristiana y, por otro lado, las medidas que Plinio el Joven deja sobre favorecer y facilitar la apostasía (pp. 123-134)

En el capítulo octavo, *Los primeros cristianos y la condena a las fieras (damnatio ad bestias): una visión crítica*, se expone esta imagen macabra de los seguidores de Cristo lanzados a los animales y la interpretación de los apologistas, siendo para ellos una comunión con el Dios viviente. Sobre estos actos, ninguna fuente pagana menciona de manera equívoca que esto se llevara a cabo, únicamente las fuentes cristianas. Por ello, se hace una crítica sobre la historicidad y veracidad de las *Acta Martyrum*. De todas estas actas, diferentes trabajos reconocen únicamente entre catorce y siete textos verídicos, según el autor de cada investigación. Por lo que se plantea que este género literario hace una construcción propia alterando el sustrato histórico y condiciona el modo de pensar de los fieles. Además, los textos hagiográficos están cargados de elementos inverosímiles para recrear una atmósfera dramática, surgiendo tal y como menciona el autor, la figura del "héroe" cristiano, el cual reacciona con valentía ante el sufrimiento. De esta manera, la literatura apologética concede al martirio una forma de fortalecimiento y difusión de la doctrina cristiana, ya que provocó un gran número de conversiones. También se pone en tela de juicio que esto fuera así, pudiendo provocar más bien apostasías y cómo estos hechos martiriales despertaron cierta repugnancia hacia la comunidad cristiana. En relación con el contexto procesal, las mismas actas dan información sobre ello, y se pone en discusión la veracidad de dichas afirmaciones, ya que no compaginan, las realizadas antes de la mitad del siglo III, con las disposiciones de Trajano. En el apartado de las condenas, el autor hace una exposición sobre los tipos de condena, y a través de una tabla donde figuran 18 mártires aceptados por su veracidad histórica, representa las pocas muertes que existieron *ad bestias* y que, por el contrario, la mayoría se desarrollaron con ad *gladium*. Por último, utiliza las fuentes cristianas para reforzar esa idea que los relatos hagiográficos

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

menos fiables mencionan sobre las dramáticas condenas a muerte en la arena con las bestias, su deseo en algunos casos y su vinculación con la recompensa celestial. Como conclusión, se narra cómo esta condena fue excepcional y qué motivos hicieron que la mayoría fueran por decapitación por espada (pp. 135-155)

En el noveno y último capítulo de su libro: *A las puertas de una muerte cruenta: el profetismo cristiano de carácter martirial*, González Salinero nos presenta las formas de comunicación con las divinidades que la sociedad pagana tenía: adivinaciones, oráculos, etc., y cómo ninguna de ellas fue aceptada exceptuando la experiencia onírica, la cual se toleró como una forma de contacto entre Dios y el individuo. Además, otras fuentes nos hablan del carisma profético dentro de la comunidad, considerando la palabra inspirada por Dios a través del Espíritu Santo. Esto llegó a suponer también un problema que se solucionaría con la caída del profetismo carismático a finales del siglo II. A pesar de ello, la inspiración profética de los mártires se llegó a institucionalizar en la Iglesia. Esto se debe a la amplia tradición tanto judía como bíblica de los martirios acontecidos anteriormente y el testimonio milagroso que les sucedía. Por ello, la profecía y el martirio estaban estrechamente vinculados, logrando un respeto mayor hacia las palabras de los mártires que a las del propio obispo. En cuanto a las profecías del mártir, se abre un subepígrafe al profetismo espontáneo e inducido, donde comienza desarrollando la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, junto con los sueños de los mártires Perpetua y Sáturo, explicando de qué manera se recogían estos sueños y la vinculación con las ideas montanistas que mostraban. La Iglesia adoptó estas profecías, pues les eran útiles y se pone de manifiesto su aplicación en el mundo cristiano. Las visiones celestiales también fueron recurrentes y se nos muestra cómo y porqué gozaron de un protagonismo indudable: diferentes ejemplos para situarlas como una vista anticipada de la gloria que Dios les tenía reservados al acabar su fatídico final. Los sueños premonitorios reflejan, a través de varios ejemplos de fuentes cristianas literarias, su activa participación en el cristianismo: los mártires podían conocer cómo serían sacrificados, dónde recibirán el golpe final, cuándo ocurriría, la aparición de ángeles, etc., según el sueño de cada uno. En otras passiones redactadas posteriormente habrá más modelos de esta experiencia onírica. Por último, el autor explica el valor de la intermediación profética del mártir, quien podía tener acceso a un conocimiento mayor y actuar como intermediador de la gracia divina incluso llegando a juzgar actos terrenales provenientes de las enseñanzas celestiales; y la amenaza profética, en la cual los mártires podían maldecir o amenazar a los enemigos de la fe. A través de ejemplos literarios cristianos, el autor finaliza exponiendo las palabras maldicientes de los mártires contra sus detractores y cómo los estudios hagiográficos relacionados con este género literario tienen una estrecha dependencia de otros, demostrando un *tópos* hagiográfico (pp. 157-177).

En cuanto a mi parecer personal sobre esta obra, la considero una interesante profundización acerca de los primeros siglos del cristianismo. Una investigación que busca traer nuevas hipótesis y perspectivas de estudio sobre la manipulación que de una forma u otra la literatura cristiana ha ejercido en la historiografía de los últimos siglos, a pesar de la aparición de diversos trabajos recientes con una temática similar. La obra es una suma de diferentes capítulos específicos en temas claves para la interpretación de las fuentes cristianas y la reconstrucción de la idea del cristianismo primitivo. Algunos ya publicados por el autor en revistas especializadas. El final de este libro posee una interesante selección de fuentes, bibliografía y un índice analítico (pp. 179- 228) que facilita el estudio de cualquier interesado por el mundo antiguo y, en especial, por el cristianismo.

Josué Natanael Lorente Vidal
*Universidad Complutense de Madrid*
*Madrid, España*
lorente991@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3041-711X

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 237-239, 2023
doi.org/10.6018/ayc.567901
ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Fernández Vidal, J. P. 2023. La revolución en los dragones. Dragones en las estructuras arquitectónicas de las iglesias de España (ss. XIV-XVI). González Blanco, Antonino y García García, Inmaculada. Universidad de Murcia. Madrid, 2022, 413 pp. ISBN: 978-84-124892-4-8. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 237-239. https:/doi.org/10.6018/ayc.567901

# La revolución en los dragones. Dragones en las estructuras arquitectónicas de las iglesias de España (ss. XIV-XVI). González Blanco, Antonino y García García, Inmaculada. Universidad de Murcia. Madrid, 2022, 413 pp. ISBN: 978-84-124892-4-8

Recibido: 23-2-2023
Aceptado: 15-5-2023

El concilio de Trento en su sesión XXV hizo público un decreto sobre las sagradas imágenes que ha constituido hasta ahora un enigma para los investigadores. No se sabía exactamente cuál fue la razón de este decreto. Se sabía que el tema eran las imágenes y se suponía que todas las imágenes utilizadas en el culto eran objeto de la preocupación conciliar y solía comentarse genéricamente que el santo sínodo se ocupaba del tema cuidando de la manifestación externa y de la expresión de las mismas.

El libro que presentamos hoy creemos que aporta más concreción y definición al tema, primero porque a partir del comienzo del siglo XVII hay un receso total en la representación de los dragones y segundo porque también desaparece toda clase de literatura sobre los dragones, constituyendo así un caso único en la historia del pensamiento religioso.

Los autores don Antonino González Blanco y doña Inmaculada García García se han enfrentado al tema llevados, según confiesan, por razones coyunturales que les sugirieron los diálogos científicos de la universidad de Murcia, así como las representaciones vistosas de este género de pintura en algunas iglesias de aquella región.

Tras una breve introducción (pp. 17-30) que nos informa de generalidades sobre estos temas y entre otras la existencia de un artículo del año 2013 que recogía documentalmente cincuenta y cinco iglesias decoradas con dragones, si bien no todas en la actual situación, ya que algunas habían perdido tal decoración con el paso del tiempo y probablemente bajo el influjo del concilio de Trento. En la primera parte (pp. 31-386), los autores recogen pormenorizadamente y ordenadas por autonomías y dentro de cada una, por provincias, aquellas iglesias que presentan decoración de dragones. El número de templos aludidos es de ciento cincuenta y nueve. Y subrayan que hay dragones de apariencia gótica y otros más arcaicos y tipológicamente distintos. Como la investigación no es completa ya que no han recorrido todas las iglesias de España y además periódicamente aparecen nuevas iglesias con la decoración revisada y eliminados los dragones que en la actualidad se restauran en su estado original, olvidemos de momento el problema estadístico.

En una segunda parte muy breve (pp. 387-393) se recogen unas pocas iglesias en las que se habla de temas relacionados con el origen y función específica de los dragones, en las que por ello se repiten imágenes ya tratadas en el primer catálogo. Esta parte, empero, es de gran interés porque nos pone en la pista del razonamiento que llevó a la justificación de la existencia de los dragones, al relacionarlos con los querubines que Dios pone para la guarda del Paraíso una vez expulsados Adán y Eva (caso de El Almiñé) o bien discurriendo sobre su origen en la representación de algunos árboles (Calera de León).

La última parte del libro (pp. 397-408) reflexiona y recoge algunos planteamientos de lo que pudiéramos llamar "Teología de los Dragones".

Si quisiéramos resumir los rasgos mas destacados que de estas reflexiones se pueden deducir, los enumeraríamos en este orden:

1º.- Hay que distinguir los dragones que aparecen pintados en los ábsides, coros, muros y nervios de las bóvedas de las iglesias, de todo el resto de dragones que están decorando las mismas en los capiteles de sus columnas, gárgolas, rejas, tumbas, fachadas, escudos o en otra dimensión cualquiera de la representación. Los autores sólo se van a ocupar de los dragones pintados. Y en esta reducción del tema creyeron poder hablar de "la revolución en los dragones".

2º.- Esta "revolución" podía establecerse como fenómeno ocurrido, grosso modo, entre los siglos XIV y XVI, es decir coincidiendo de una manera genérica con el estilo gótico de los edificios. Es verdad que hay alguna bóveda decorada con dragones, como es la tumba románica del patrón de la diócesis en la catedral de Burgo de Osma, pero debe tratarse de ornamentación posterior.

3º.- El origen de esta manera de pensar ha de ser visto en una revisión de la teología con los nuevos aires del espíritu de las "Summas Theologicas" de los grandes maestros, unido con las nuevas lecturas de la Biblia. Así por ejemplo los "querubines" que Dios pone para que guarden el paraíso tras expulsar del mismo a nuestros padres Adán y Eva, son seres a los que de alguna manera podemos calificar como servidores de Dios. Y así hay que entender las pinturas en iglesias como El Almiñé (Burgos) o identificando el paraíso con la capilla del Santísimo de nuestras iglesias como en Castillejo de Robledo (Soria).

4º.- Cuando ya se acepta como cosa ordinaria la existencia de estos seres cercanos a las jerarquías angélicas, viene la decoración de techos enteros de iglesias: Anguiano (La Rioja), Catedral de Sigüenza (Guadalajara), la tumba del obispo Tenorio en la catedral de Toledo, etc, etc. Y sobre todo se decoran así los nervios de las cabeceras de los ábsides.

5º.- Y dada la cercanía de las concepciones los dragones celebran fiestas celestiales, bailando con ángeles, en iglesias como Santiago en Ciudad Real, San Lorenzo en Córdoba y otras muchas.

6º.- Por el carácter celestial de los dragones, no es nada extraño que aparezcan hermanados con el tema de La Virgen María en Irús (Burgos) o con los santos y Padres de la Iglesia en Portaje (Cáceres) o con los evangelistas como en la misma iglesia de Portaje.

7º.- La reflexión sobre el origen y génesis de los dragones es un tema insinuado en Calera de León (Badajoz) y en Sant Llorenz de Morunis (Lérida) y hay pocos indicios más de esta doctrina que parece abortiva, ya que del mismo nada dicen las fuentes.

8º.- El problema del fin de la pintura de dragones es un enigma, pero para el que parece que hay elementos aclaratorios. A comienzos del siglo XVII se dejan de pintar dragones y se tiende a ocultar los que ya estaban pintados. La causa puede haber sido el decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes, meditado con un poco de retraso y con influencias espirituales de personas como San Carlos Borromeo que hacen que la balanza se incline por completo hacia uno de sus extremos. Pero quedan todo un conjunto de dragones pintados que nunca desaparecieron de las iglesias y que son testimonio de lo dicho.

9º.- Finalmente con el tema de los dragones se deja ver en algunas iglesias, como pueden ser: Irús (Burgos), Artziniega (Álava), Villalbilla (Madrid), Onteniente (Valencia), haces de rayos luminosos que expresan la trascendencia sin necesidad de acudir a representaciones míticas de dragones o similares.

10º.- De gran interés es el proceso de destrucción de las antiguas pinturas con dragones, atestiguado en muchos lugares por la reaparición de restos de la primitiva decoración que no habían sido destruidos y que tras la pérdida de los nuevos pigmentos surgen pálidas, pero más consistentes, las

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

antiguas decoraciones que dejan ver con toda claridad los esquemas pictóricos de los viejos dragones, como es el caso de Becerril del Campos (Palencia), San Juan de Ortega (Burgos), etc. En otros casos encontramos pinturas difíciles de interpretar, como ocurre en la catedral de Burgos, en la capilla de las reliquias de la nave lateral de la epístola, junto a la nave central, donde los restos de pinturas son claramente restos de antiguos dragones, reducidos a lienzos manteniendo el esquema de la destruida decoración.

11º.- Si se nos pregunta por el significado principal de tales representaciones podemos decir que, a juicio de los autores, el mensaje primordial de estas pinturas es transmitir la inquebrantable firmeza y solidez de los edificios protegidos con esta invocación representativa a estos seres que sostienen el templo cósmico de Dios en los Cielos y que aquí, en las distintas iglesias constituyen una garantía de subsistencia y de estabilidad. Así en el caso de la iglesia de San Pedro en Anguiano (La Rioja), construida sobre una fuente y por tanto con una amenaza en sus cimientos. Esta iglesia que es la recogida en la portada del libro que comentamos pervive y su fuente sigue manando en la actualidad, como lo hacía en la época de la construcción de la misma.

El libro se completa con alguna información sobre el tema en Europa, pero sin ningún afán de tratarlo pormenorizadamente (pp. 395-396).

Juan Pedro Fernández Vidal
*Universidad de Murcia*
*Murcia*, España
jp.fernandezvidal@um.es
orcid.org/0000-0002-4268-8582

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

*Antigüedad y Cristianismo* 40, 241-245, 2023
doi.org/10.6018/ayc.557671

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

**Cómo citar / How to cite:** Martínez Buendía, J. 2023. Los coptos: Últimos herederos. Barba Colmenero, Vicente. Editorial Pinolia, Córdoba, 2022, 192 pp. ISBN: 978-84-18965-09-8. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 241-245. https:/doi.org/10.6018/ayc.567901

# Los coptos: Últimos herederos. Barba Colmenero, Vicente. Editorial Pinolia, Córdoba, 2022, 192 pp. ISBN: 978-84-18965-09-8

Recibido: 16-2-2023
Aceptado: 17-7-2023

El título en cuestión pertenece a la colección ‘’Divulgación histórica” de la editorial Pinolia. Se trata de una obra que sirve de introducción al origen del cristianismo copto, expone su desarrollo a lo largo del tiempo y reflexiona en torno a la identidad de la población copta en el Egipto contemporáneo.

El autor de la obra es Vicente Barba Colmenero, arqueólogo e historiador, doctor en Patrimonio y Arqueología por la Universidad de Jaén y el Instituto Francés de Arqueología Oriental en El Cairo. Sus principales campos de estudio son el sur de la península ibérica y la antigüedad en el Mediterráneo Oriental. Dentro de este último ámbito destacan sus trabajos sobre Egipto, habiendo publicado numerosos artículos en revistas de ámbito internacional y artículos y capítulos de libro de carácter divulgativo. Actualmente es investigador del Proyecto Qubbet el-Hawa, Asuán, por lo que se trata de un amplio conocedor de la Antigüedad Tardía en Egipto.

La egiptología pertenece, muy probablemente, al género de divulgación histórica más popular. Para percatarse de ello tan solo basta con echar un vistazo a la programación diaria de canales televisivos que emiten documentales históricos (o pseudo-históricos). Sin embargo, como se señala en el prólogo, el foco de fascinación es siempre el mismo: el Egipto faraónico, sus monumentos y las incógnitas de su historia. El período copto parece haberse olvidado más allá del mundo académico y en el imaginario colectivo la historia antigua de Egipto termina con Cleopatra. Es por ello que este libro viene a rellenar el hueco divulgativo existente respecto a este extenso periodo de la historia de Egipto y a arrojar luz sobre las raíces de una antiquísima comunidad cristiana que convive entre la mayoría musulmana.

El Egipto copto es una época de transformación, ampliamente marcada por la influencia extranjera. No obstante, no hay que desdeñar el sustrato cultural previo. En la introducción se nos plantean las claves que han articulado el devenir histórico de la civilización en el Egipto antiguo, dividido en el Bajo y el Alto Egipto. En primer lugar, el eje vertical que supone el Nilo como vía de comunicación en un territorio delimitado por el desierto y la Primera Catarata, y como dador de vida a través del control de sus crecidas. Estas van a marcar las construcciones ideológicas egipcias respecto al mundo que los rodea. Sin ir más lejos, otra clave histórica fue la figura del faraón, garante del *maat*, el orden natural de las cosas. Para esta tarea se verá apoyado por un fuerte aparato administrativo que se basaba en el control del sistema económico. A la aportación de los griegos hay que sumar la de los romanos después, etapa en que se desarrolló el mundo copto hasta hoy.

Para facilitar la ubicación cronológico-espacial de los periodos en que se divide la historia antigua de Egipto, el autor ha expuesto un cronograma de las etapas previas a la llegada de Alejandro Magno desde el periodo predinástico primitivo hasta el segundo periodo persa, cada uno de ellos con

un breve párrafo explicativo que condensa la historia política de los mismos y las dinastías gobernantes.

El primer capítulo se dedica al Egipto grecorromano. Durante el reinado de la dinastía ptolemaica los mitos egipcios continuaron vigentes, hasta el punto de que no se produjeron cambios drásticos con respecto a las etapas anteriores. A esta etapa, sin ir más lejos, corresponden la mayor parte de los templos conservados actualmente. Ejemplos de la pervivencia de los ritos es la propia coronación de Alejandro como faraón y su honra a los dioses en Menfis, lo que le convierte en restaurador del *maat*. Otra prueba es que los sacerdotes recuperaron su poder. El territorio siguió dividido en *nomoi*. Se produjo una importante migración de griegos, principalmente soldados, a la tierra del Nilo, destacando la fundación de Alejandría. Estos griegos ocuparían el lugar preponderante en la sociedad, ocupando los altos cargos. Los egipcios nativos se encontraban en segundo lugar, y si querían ascender socialmente debían helenizarse. La base de la sociedad eran los esclavos.

El segundo capítulo va a centrarse en el período romano y en los orígenes de la religión cristiana en Egipto. La conquista romana supuso el fin de la independencia política egipcia con el fin de la teocracia helénica. Las funciones que se habían asociado al faraón corresponden a partir de ese momento a un prefecto nombrado en Roma. Egipto se convertirá en un pilar económico del Imperio romano gracias a su producción agrícola y la importación de bienes exóticos. Durante esta etapa se llevó a cabo el patrocinio de templos y se exportaron cultos al resto del Imperio, destacando los de las divinidades Isis y Serapis. También aparece la escritura copta. Por otra parte, tiene lugar la llegada de la religión cristiana, que convertirá Egipto en una de sus tierras más fértiles para el arraigo de creyentes. Sus orígenes se han vinculado con la presencia de San Marcos en Alejandría, por aquel entonces el puerto más poblado e importante del Mediterráneo oriental y ciudad en la que habitaba una numerosa comunidad judía. Los cristianos se valieron de la división administrativa en *nomoi* para crear sus propias diócesis y, tras el triunfo de su fe, transformaron el paisaje usando los antiguos templos y necrópolis como iglesias, monasterios y eremitorios.

El tercer capítulo se dedica por completo al cristianismo copto, su desarrollo y su sincretismo con las antiguas creencias y símbolos egipcios. Para explicar la adopción de símbolos de las antiguas creencias egipcias por los cristianos hay que tener en cuenta que en época romana se había producido un declive del poder de los templos, pero el simbolismo religioso relacionado con el poder político, las festividades y la vida cotidiana estaba muy arraigado. De esta forma, se mantienen imágenes con un significado muy parecido al original, solo que cambian sus protagonistas. Es el caso de Isis amamantando al niño Horus, que pasa a ser la *Virgo lactans;* o los ‘’santos caballeros” San Miguel, San Jorge o San Sisinio arponeando al diablo, que recuerdan a Horus en su barca venciendo a Seth en forma de cocodrilo. El significado común es la victoria del bien sobre el mal, el restablecimiento del *maat*. Otro ejemplo es la pervivencia de papiros mágicos hallados en varios monasterios. Egipto fue una prolífica tierra para el cristianismo primitivo, habiendo dado eminentes personajes como Orígenes o San Atanasio y siendo sede de la *Didaskaleion*, la escuela teológica de Alejandría. En los debates cristológicos ocupó una posición primordial al ser sede de las prédicas de Arrio. Contra la doctrina arriana se producirá una fuerte respuesta de la doctrina monofisita. La práctica o creencia en una doctrina cristiana particular no es cuestión baladí: el autor sostiene que los obispos y las autoridades egipcias utilizaron el monofisismo para distanciarse del dominio romano-bizantino. En cuanto al paganismo, el cristianismo se convirtió en religión mayoritaria entre los siglos IV y V, produciéndose episodios violentos y represivos contra las creencias tradicionales como la

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

destrucción del templo de Serapis o el cierre del templo de Philae ya en 537. Finalmente, Egipto se convirtió en un crisol de doctrinas cristianas, división que facilitó la conquista islámica en 641.

El cuarto capítulo versa sobre la génesis y el desarrollo de la lengua copta y su alfabeto. Al tratarse de una tierra hogar de varios pueblos también se hablaban distintas lenguas, entre las que sobresalían el griego y el egipcio, que siguió siendo la lengua principal en el mundo rural. El alfabeto copto, que surge en el siglo I aunque no se generaliza hasta el siglo IV en detrimento del demótico, sustituye el complejo alfabeto jeroglífico, que estaba reservado a los templos. Reproducía el idioma egipcio original, por lo que mantiene las estructuras mentales tradicionales, por medio de un alfabeto similar al griego al que se añaden siete letras. La lengua tenía sus propios dialectos: sahídico o tebano (que se convirtió en el copto clásico), ahmímico, subahmímico, fayúnico y bohaírico o menfítico (que actualmente se emplea como lengua litúrgica entre los cristianos coptos). Tras la conquista árabe, el copto comienza a ser sustituido por el árabe, aunque vivirá todavía un amplio período de auge debido a la prohibición del uso del griego, lo que lo convertirá en lengua de la administración junto al árabe hasta el s. XI. Hasta finales de la Edad Media no se da la extinción del copto como lengua vernácula. Especialmente significativo fue el hallazgo de los papiros de Nag Hammadi. Otro ejemplo mencionado es el uso de *ostraca*, dentro de los cuales se han documentado tipos cerámicos destinados a la comunicación entre monasterios.

El capítulo quinto trata el arte copto como herencia del antiguo arte egipcio. Como elemento visual de la cultura copta, el arte se vio influenciado por la mitología grecorromana y las formas artísticas helénicas. Entre las características de este arte pueden mencionarse la exageración en la ornamentación, los tamaños, el uso de colores fuertes y dorados, además de un simbolismo religioso que es posible apreciar en la representación de animales y la repetición de imágenes tradicionales egipcias, como el ojo de Horus o *Udyat.* Otros símbolos se dotaron de significado cristiano, como el *ankh*, que se equiparó a la *crux ansata*. En cuanto a la arquitectura, hasta el siglo V, cuando aumenta la edificación de iglesias, hasta entonces había primado la reutilización de edificios anteriores tras su pertinente purificación. Al mismo tiempo, la arquitectura se ve determinada por el ideal monástico, que huye de la monumentalidad, y por la situación geográfica, pues las construcciones del delta se vieron más influenciadas por el estilo bizantino. En la pintura se desarrolló el uso de los iconos. Existía un precedente de la pintura sobre tabla en Egipto, los célebres retratos del Fayum. Los coptos dominaron la producción de cerámica artística, cuya elaboración estaba en manos de monjes, como han revelado los hallazgos arqueológicos. Entre los tipos de decoraciones destacan los motivos geométricos y, a partir del siglo V, motivos figurativos inspirados probablemente en los tejidos, que podían representar formas vegetales, animales domésticos, salvajes o figuras humanas.

El tema central del capítulo sexto es el fenómeno del monaquismo y su importancia dentro del cristianismo primitivo y del cristianismo copto. Se plantea que las huidas al desierto o a lugares retirados podrían tener su origen en la Gran Persecución. Estos solitarios abandonaban su antigua forma de vida y sus pertenencias y se aventuraban en el desierto inspirados en Jesucristo y personajes veterotestamentarios para practicar la oración, el celibato y el ayuno. A pesar de que el criterio de elección de un lugar para establecer un monasterio podía variar, en todos se observa un patrón común: siempre se sitúan allí donde anteriormente había habido un espacio en época faraónica, ya sea un templo o una necrópolis. Hay que distinguir entre los anacoretas, que vivían en solitario, y los cenobitas, que formaban una comunidad organizada por medio de una regla. Al mismo tiempo, ambas formas de monaquismo

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

podían complementarse. A veces los eremitas formaban un grupo a partir de un maestro y sus discípulos, constituyendo una *laura*. Los integrantes del cenobio debían despojarse de su vestimenta y adoptar el hábito monástico, cargado de simbolismo. El más grande de los monasterios fue el Monasterio Blanco de Shenute. También merece la pena destacar a San Pacomio, a quien se considera el fundador del cenobitismo, y a San Antonio, tradicionalmente considerado el primer eremita, que cuenta con su propio monasterio visitable en la actualidad. El fenómeno del monaquismo también afectó a las mujeres, apareciendo las denominadas Madres del Desierto, que establecieron numerosos monasterios femeninos de los que se tiene constancia por las fuentes escritas y algunas pinturas.

El capítulo séptimo es una introducción a la arqueología copta y un pequeño apartado dedicado al calendario copto, cuya disposición de meses desvela la importancia de la agricultura para la sociedad egipcia. En primer lugar, el autor matiza que la denominación de arqueología ''copta" es usada en lugar de arqueología bizantina porque su origen se halla en el siglo XIX, influido por el nacionalismo que buscaba una identidad egipcia frente a las potencias extranjeras. La cronología bajo la cual se encuentra se sitúa entre los años 395 y 642. Ya en la *Description de l'Égypte* de Vivant Denon hay materiales descritos de época bizantina. Sin embargo, a pesar de la realización de excavaciones en algunos monasterios a finales del XIX y principios del XX, el interés por el mundo copto era secundario en comparación con el Egipto faraónico debido a que en la ciencia arqueológica todavía primaban criterios artísticos. Un claro ejemplo de esto es la excavación llevada a cabo en la isla de Philae con motivo de la construcción de la primera presa de Asuán, pues se consideraba que los restos de valor eran los situados debajo de las casas e iglesias coptas. Varias décadas después se procedió al traslado de los edificios antiguos a una isla cercana, pero los restos cristianos fueron cubiertos por el Nilo. El interés por la arqueología copta se intensificó en la década de 1970, con los primeros estudios serios sobre las cerámicas tardorromanas realizados por William Y. Adams, Helen Jacquet-Gordon y Michel Egloff. Otro gran hito de la arqueología copta fue la publicación en 1987 del primer volumen de los *Cahiers de la Céramique Egyptienne.* En los últimos años ha aumentado el número de las excavaciones arqueológicas.

El capítulo octavo trata el destino posterior de la comunidad copta desde la conquista islámica hasta los últimos años. Es posible observar diferencias en el trato a los coptos durante las distintas etapas de dominación musulmana. En los tres primeros siglos existe tal tolerancia que incluso se ha atestiguado la construcción de iglesias. No obstante, en el periodo fatimí fueron frecuentes los ataques de tribus beduinas a los monasterios coptos, además de que se les exigió una mayor contribución fiscal. Estos hechos causaron un aumento de las conversiones al Islam. Durante el periodo ayubí se asiste a un renacimiento que duró un siglo hasta que de nuevo, con el establecimiento del sultanato mameluco se iniciaron las revueltas y las persecuciones. Egipto guardó cierta autonomía durante el dominio otomano, aunque la comunidad copta se consideraba en decadencia. Desde la expedición napoleónica aumenta el interés de las potencias europeas en la tierra del Nilo. Como se ha comentado anteriormente, será en el siglo XIX cuando se forje la identidad nacional egipcia como una amalgama de las identidades culturales copta, musulmana y árabe, pero prácticamente hasta nuestros días los coptos han sido objeto de discriminación.

En el noveno y último capítulo el autor expone su propia experiencia en Egipto y con la comunidad copta, cuyo modo de vida actual describe. Estas experiencias incluyen el aprendizaje adquirido a través de su trato personal con amigos coptos, sacerdotes, abades y una entrevista realizada con el papa copto Tawadros II. El autor incluye después un glosario de los términos relativos a la historia de Egipto y al cristianismo copto que aparecen

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

en su obra. Antes de los agradecimientos presenta una extensa lista de la bibliografía empleada y ordenada por capítulos.

Podemos concluir afirmando que esta obra emprende la tarea inexplorada de acercar la historia copta fuera de los muros del mundo académico. No obstante, el pasado de los coptos no es tanto una polvorienta reliquia del pasado que descubrir y admirar desde un lejano prisma. El relato histórico de los coptos, y he aquí el interesante enfoque que ha presentado por el autor, entronca directamente con una comunidad minoritaria en Egipto con un considerable número de miembros, que ha tenido que atravesar diversas vicisitudes a lo largo de su existencia. Este libro permite aproximar al lector a una visión de Egipto como mezcla de culturas y religiones. El manejo de este conocimiento es una prueba más de que la historia antigua y la arqueología son herramientas de un valor extraordinario para comprender las cuestiones y los problemas de las sociedades del presente.

José Martínez Buendía
*Investigador Independiente*
*Murcia*, España
jose.marbu@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4148-6575

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc






Grupo de investigación
"ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO"
www.um.es/antiguedadycristianismo







